

عبد الرحمن ابن خلدون

المقدمة

حققتها وقدم لها وعلق عليها
عبد السلام الشدادي

الجزء الأول



CNRPAH، الجزائر
2006

خزانة ابن خلدون

إهداء ٢٠٠٧

وزارة الثقافة الجزائرية
الجزائر

وزارة الثقافة
Ministère de la Culture

وثائق
Documents

المركز الوطني للبحوث
في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ

Centre National de Recherches
Préhistoriques Anthropologiques et Historiques

سلسلة جديدة
العدد الثالث

عبد الرحمن ابن خلدون المقدمة

حققتها وقدم لها وعلق عليها
عبد السلام الشدادي

الجزء الأول



الجزائر، CNRPAH
2006

© الطبعة الأصلية : بيت الفنون والعلوم والآداب.
قامت طباعة هذا الكتاب بالاتفاق مع بيت الفنون والعلوم والآداب.

ر.د.م.ك : 9961-716-19-1
الإيداع القانوني : 3390-2006

© CNRPAH

محتويات الكتاب

الجزء الأول

XIX	لائحة الرسوم
XX	تشكرات
XXI	مقدمة عامة للمحقق
LXIII	مقدمة حول النص
LXXIII	لائحة المخطوطات المعتمدة

المقدمة

3	[الحمدلة]
5	[الديباجة]
13	المقدمة : في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهب والإلماح بما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها
49	الكتاب الأول : في طبيعة العمران في الخليفة وما يعرض فيها من البدو والتغلب والكسب والمعاش والعلوم والصنائع ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب
51	[تمهيد]
65	الفصل الأول من الكتاب الأول : في العمران البشري على الجملة، وفيه مقدمات :
67	المقدمة الأولى : في أن الاجتماع للإنسان ضروري
71	المقدمة الثانية : في قسط العمران من الأرض والإشارة إلى بعض ما فيه من البحار والأنهار والأقاليم

79	تكملة لهذه المقدمة : في أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراناً
84	من الربع الجنوبي وذكر السبب في ذلك :
89	تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا
95	الإقليم الأول
97	الإقليم الثاني
106	الإقليم الثالث
115	الإقليم الرابع
122	الإقليم الخامس
126	الإقليم السادس
	الإقليم السابع
132	المقدمة الثالثة : في المعتدل من الأقاليم والمنحرف، وتأثير الهواء
138	في ألوان البشر، والكثير من أحوالهم
140	المقدمة الرابعة : في أثر الهواء في أخلاق البشر
	المقدمة الخامسة : في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع
	وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم
146	المقدمة السادسة : في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة
	أو بالرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرويا
	الفصل الثاني من الكتاب الأول : في العمران البدوي والأم الوحشية
189	والقبائل، وما يعرض في ذلك من الأحوال، وفيه أصول وتمهيدات :
191	[1] في أن أجيال البدو والحضر طبيعية
193	[2] في أن جيل العرب في الخليقة طبيعي
195	[3] في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل
197	العمران والأمصار ومدد لها
200	[4] في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر
202	[5] في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر
	[6] في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنعة منهم

- 205 [7] في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية
- 207 [8] في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه
- [9] في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر
- 209 من العرب ومن في معنائهم
- 211 [10] في اختلاط الأنساب كيف يقع
- 213 [11] في أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم
- [12] في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية،
- 216 ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه
- 219 [13] في أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم
- 221 [14] في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربع آباء
- 224 [15] في أن الأم الوحشية أقدر على التغلب من سواها
- 226 [16] في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك
- 228 [17] في أن من عواقب الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم
- 230 [18] في أن من عواقب الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد لسواهم
- 233 [19] في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس
- 237 [20] في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع
- [21] في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من
- 239 عوده إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية
- [22] في أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه
- 242 ونحلته وسائر أحواله وعوائده
- 244 [23] في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملكة غيرها أسرع إليها الفناء
- 246 [24] في أن العرب لا يتغلبون إلا على البساط
- 247 [25] في أن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب
- [26] في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة
- 250 أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة
- 251 [27] في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك
- 253 [28] في أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار

الفصل الثالث من الكتاب الأول : في الدول والملك والخلافة والمراتب

- 257 السلطانية، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال، وفيه قواعد ومتممات
- 259 [1] في أن الملك والدول العامة إنما تحصل بالقبيل والعصبية
- 261 [2] في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية
- 264 [3] في أنه قد تحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية
- [4] في أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين،
- 266 إما من نبوة أو دعوة حق
- [5] في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة
- 267 العصبية التي كانت لها من عددها
- 269 [6] في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم
- 273 [7] في أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها
- [8] في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدّها على نسبة
- 275 القاطنين بها في القلّة والكثرة
- 277 [9] في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة
- [10] في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد، والتوغل في الترف،
- 281 وإيثار الدعة والسكون
- [11] في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد
- 284 وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم
- 287 [12] في أن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص
- 290 [13] في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة
- 294 [14] في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها
- [15] في أطوار الدولة وكيف تختلف أحوال أهلها في البداوة
- 296 باختلاف الأطوار
- 299 [16] في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها
- [17] في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالي
- 312 والمصطنعين
- 314 [18] في أحوال الموالى والمصطنعين في الدول

- 19] فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والامتداد عليه
 20] في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك
 21] في حقيقة الملك وأصنافه
 22] في أن إرهاب الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر
 23] في معنى الخلافة والإمامة
 24] في اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها
 25] في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة
 26] في انقلاب الخلافة إلى الملك
 27] في معنى البيعة
 28] في ولاية العهد
 29] في الخطط الدينية الخلافة
 30] في اللقب بأمير المؤمنين وأنه من سمات الخلافة
 31] في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية، واسم الكوهن
 عند اليهود

الجزء الثاني

- 32] في مراتب الملك والسلطان وألقابها
 33] في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول
 34] في شارات الملك والسلطان الخاصة به
 35] في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها
 36] في الجباية وسبب نقصها ووفورها
 37] في ضرب المكوس في آخر الدول
 38] في أن التجارة من السلطان مضره بالرعايا مفسدة للجباية
 39] في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة
 40] في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية

- 80 [41] في أن الظلم مؤذن بخراب العمران
- 86 [42] في الحجاب كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الهرم
- 89 [43] في انقسام الدولة الواحدة بدولتين
- 92 [44] في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع
- 94 [45] في كيفية طرق الخلل للدول
- [46] في اتساع نطاق الدولة إلى نهايته ثم تضايقه طورًا بعد طور
- 99 إلى فناء الدولة وضمحلها
- 103 [47] في حدوث الدول وتجددها كيف يقع
- [48] في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة
- 105 بالمطالبة لا بالمناجزة
- [49] في وفور العمران أواخر الدول وما يقع فيها من كثرة
- 109 الموتان والمجاعات
- 111 [50] في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره
- 124 [51] في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك
- [52] في الحدثان في الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف
- 149 عن مسمي الجفر

الفصل الرابع من الكتاب الأول : في البلدان والأمصار والمدن وسائر
العمران الحضري، وما يعرض في ذلك من الأحوال، وفيه سوابق
ولواحق

- 171 [1] في أن الدول أقدم من المدن والأمصار وأنها إنما توجد ثانية عن الملك
- 173 [2] في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار
- 175 [3] في أن المدن العظيمة والهيكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكبير
- 177 [4] في أن الهياكل العظيمة جدًا لا تستقل ببنائها الدولة الواحدة
- 179 [5] فيما يجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا أغفل عن المراجعة
- 182 [6] في المساجد والبيوت المعظمة في العالم
- 186 [7] في أن الأمصار والمدن يافريقية والمغرب قليلة
- 199

- [8] في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها
ومن كان قبلها من الدول 201
- [9] في أن المباني التي تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل 203
- [10] في مبادئ الخراب في الأمصار 205
- [11] في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرزق ونفاق الأسواق
إنما هو بتفاضل عمرائها في الكثرة والقلة 207
- [12] في أسعار المدن 211
- [13] في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران 214
- [14] في أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرفه والفقر مثل الأمصار 216
- [15] في تأثر العقار والضياح في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها 219
- [16] في حاجة الممولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة 221
- [17] في أن الحاضرة في الأمصار من قبل الدول، وأنها ترسخ باتصال
الدولة ورسوخها 222
- [18] في أن الحاضرة غاية للعمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده 226
- [19] في أن الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب
الدولة وانتقاضها 231
- [20] في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض 235
- [21] في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض 237
- [22] في لغات أهل الأمصار 240

- الفصل الخامس من الكتاب الأول : في المعاش ووجوهه من الكسب
والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال 243
- [1] في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما، وأن الكسب هو قيمة
الأعمال البشرية 245
- [2] في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه 249
- [3] في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي 251
- [4] في أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي 253

- 259 [5] في أن الجاه مفيد للمال
- [6] في أن السعادة والكسب إنما تحصل غالباً لأهل الخضوع والملق، وأن
- 261 هذا الخلق من أسباب السعادة
- [7] في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة
- 266 والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب
- 268 [8] في أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو
- 269 [9] في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها
- 270 [10] في نقل التاجر للسلع
- 272 [11] في الاحتكار
- 274 [12] في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخص
- 276 [13] في أي أصناف الناس يتنفع بالتجارة وأيهم ينبغي له تركها
- 278 [14] في أن خلق التجارة نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة
- 280 [15] في أن الصنائع لا بد لها من العلم
- 282 [16] في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته
- 284 [17] في أن رسوخ الصنائع في الأمصار يرسوخ الحضارة وطول أمدّها
- 286 [18] في أن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طلبها
- 287 [19] في أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع
- 288 [20] في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع
- [21] في أن من حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعدها
- 290 ملكة أخرى
- 291 [22] في الإشارة إلى أمهات الصنائع
- 293 [23] في صناعة الفلاحة
- 294 [24] في صناعة البناء
- 299 [25] في صناعة النجارة
- 302 [26] في صناعة الحياكة والخياطة
- 304 [27] في صناعة التوليد
- 308 [28] في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية

- 312 [29] في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية
 321 [30] في صناعة الوراقة
 324 [31] في صناعة الغناء
 332 [32] في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتاب والحساب

- الفصل السادس من الكتاب الأول : في العلوم وأصنافها، والتعليم
 335 وطرقه، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال، وفيه مقدمة ولواحق
 المقدمة : في الفكر الإنساني الذي تميز به البشر عن الحيوانات واهتدى
 به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والنظر في معبوده
 وما جاءت به الرسل من عنده، فصار جميع الحيوانات في طاعته
 337 ومملكة قدرته، وفضله به على كثير من خلقه
 337 [1] في الفكر الإنساني
 339 [2] في أن عوالم الحوادث الفعلية إنما تتم بالفكر
 341 [3] في العقل التجريبي وكيفية حدوثه
 343 [4] في علوم البشر وعلوم الملائكة
 346 [5] في علوم الأنبياء عليهم السلام
 348 [6] في أن الإنسان جاهل بالذات وعالم بالكسب
 350 [7] في أن تعلم العلم من جملة الصنائع
 356 [8] في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة
 358 [9] في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد
 361 [10] علوم القرآن من التفسير والقراءات
 367 [11] علوم الحديث

الجزء الثالث

- 3 [12] الفقه وما يتبعه من الفرائض
 15 [13] أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات

23	[14] علم الكلام
	[15] في كشف الغطاء عن التشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل
37	ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات
49	[16] علم التصوف
65	[17] علم تعبير الرؤيا
71	[18] العلوم العقلية وأصنافها
77	[19] العلوم العددية
84	[20] العلوم الهندسية
88	[21] علم الهيئة
90	[الأزياج]
91	[22] علم المنطق
98	[23] الطبيعيات
100	[24] علم الطب
103	[25] علم الفلاحة
105	[26] علم الإلهيات
108	[27] علوم السحر والطلسمات
119	[28] علم أسرار الحروف
164	[29] علم الكيمياء
178	[30] في إبطال الفلسفة وفساد متحلها
187	[31] في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها
	[32] في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاصد
194	عن انتحالها
204	[33] في المقاصد التي ينبغي اعتمادها في التأليف وإلغاء ما سواها
209	[34] في أن كثرة التواليف في العلوم عاقبة عن التحصيل
211	[35] في أن كثرة الاختصاصات الموضوعة في العلوم مخلة بالتعليم
213	[36] في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته
218	[37] في أن العلوم الآلية لا يوسع فيها الأنظار ولا تفرغ المسائل

- 220 [38] في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه
- 224 [39] في أن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم
- 226 [40] في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم
- 227 [41] في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها
- 229 [42] في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم
- [43] في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل
- 233 العلوم عن أهل اللسان العربي
- 236 [44] في علوم اللسان العربي
- 250 [45] في أن اللغة ملكة صناعية
- 252 [46] في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر ولغة حمير
- 257 [47] في أن لغة أهل الحضر والأمصار قائمة بنفسها، مخالفة للغة مضر
- 259 [48] في تعلم اللسان المضرّي
- 261 [49] في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم
- [50] في تفسير لفظة الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناها وبيان
- 264 أنها لا تحصل غالبًا للمستعربين من العجم
- [51] في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة
- اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان أبعد عن اللسان العربي كان
- 268 حصولها عليه أصعب
- 272 [52] في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر
- 275 [53] في أنه لا تتفق الإجابة في فني المنظوم والمنثور معًا إلا للأقل
- 277 [54] في صناعة الشعر ووجه تعلمه
- 290 [55] في أن صناعة النظم والنثر إنما في الألفاظ لا في المعاني
- 292 [56] في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ
- [57] في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيف جودة المصنوع
- 296 أوقفصوره
- 301 [58] في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر

303	[59] في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد
346	[خاتمة الكتاب الأول]

ملحقات

346	لائحة للمراجع حول أعمال ابن خلدون
348	فهرس الأسماء

لائحة الرسوم

الجزء الأول

تابع لصفحة LXXVIII

خط يد ابن خلدون، عن مخطوطة عاطف أفندي 1938 بإستانبول
الحمدلة والديباجة، عن مخطوطة عاطف أفندي 1936 بإستانبول
تعليق محمد الإسفيجاني، أحد مالكي مخطوطة عاطف أفندي 1936
تابع لصفحة 59

رسم دائرة السياسة، مخطوطة عاطف أفندي 1936
صفحة 83

صورة الأرض، عن مخطوطة عاطف أفندي 1936
تابع لصفحة 129

رسم مبسط لصورة الأرض

الجزء الثاني

تابع لصفحة VI

عنوان مخطوطة الظاهري في العبر

الجزء الثالث

تابع لصفحة 133

صفحتان من الفصل في الزايرة، عن مخطوطة عاطف أفندي 1936
تابع لصفحة 151

صفحتان من الفصل في الزايرة، عن مخطوطة عاطف أفندي 1936
تابع لصفحة 161

صفحتان من الفصل في الزايرة، عن مخطوطة عاطف أفندي 1936
الزايرة (الوجه)، الزايرة (الظهر)

تشكرات

تشكراتي العميقة تتوجه أولاً إلى صديقي عبد الستار العمراني الذي شجعني على إنجاز هذا العمل والذي كان دائماً بجانبني خلال السنين الطويلة التي قضيتها في البحث حول ابن خلدون وأعماله.

كما أشكر كل المؤسسات في المغرب وخارج المغرب التي ساعدتني على الحصول على الوثائق والمراجع للقيام بهذا العمل، وبالأخص الخزانة الوطنية بالرباط، ومؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، وخزانة القرويين بفاس، وخزانات جامعة برنستون وجامعة هارفرد وجامعة ييل بالولايات المتحدة.

وأخص أخيراً بجزيل الشكر والامتنان دار النشر كالمار التي تمكنت بواسطتها على الحصول على الصور الشمسية لأهم المخطوطات التي اعتمدتها أولاً في الترجمة الفرنسية للمقدمة والتي استعملتها ثانياً في هذا التحقيق، كما أعبر لها عن امتناني للسماح لي باستعمال جزءاً مهماً من مادة التقديم والشروح والحواشي التي سبق لي أن استعملتها في الترجمة المذكورة.

مقدمة عامة للمحقق

يمثل القرن الرابع عشر، حيث عاش ابن خلدون الفترة الرئيسية من حياته، حقبة انتقال في تاريخ المغرب، بل وتاريخ العالم الإسلامي برمته، حقبة تستمر حتى القرن الخامس عشر. فبينما كان الممالك يوطدون حكمهم في مصر وسورية، والعثمانيون يواصلون هيمنتهم على الأناضول، كان الغرب الإسلامي يشهد إخفاق آخر محاولاته في تكوين دولة مستجدة على صعيد إفريقيا الشمالية.

في نفس الوقت، كانت أوروبا هي الأخرى تعيش حقبة يَبِّينَ، أخذت تستدرك فيها بخطى سريعة تأخرها عن الحضارات المعاصرة وتُحدث تغيرات حاسمة على المستويات السياسية والاجتماعية والدينية. باختصار، كانت قد شرعت في البحث عن نفسها آخذة العزم على فرض وجودها.

في الطرف الآخر من المعمورة، كانت الهند تعيش فترة ازدهار اقتصادي واستقرار سياسي. فالفتوحات الإسلامية التي عرفتها في القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر أدت إلى نقطة التوازن بين عشرة من الحكومات المحلية تحت إشراف مملكة دلهي والحكومة البَهْمَنِيَّة، في الوقت الذي تم فيه تنظيم رد الفعل الهندي على يد دولة بِيَجِيَتِكْرَ القوية. في هذا العصر، كانت الهند، التي كان عدد سكانها يناهز مائة مليون نسمة، أعظم منطقة في المعمورة إلى جانب الصين. وكان إشعاعها الثقافي والسياسي يشمل بلدان نيبال، وأسام، وِيَكُو، وأوريسا، وترهوت.

أما الصين، التي كانت تسمى "إمبراطورية الوسط"، فقد أخذت حينذاك

تدخل في مرحلة انتعاش مذهل في جميع الميادين بعد التقلص الذي عرفته في أيام دولة يُونان المُغُولِيَّة، وكان ذلك بداية للتطور الاقتصادي الذي حققته فيما بعد، خصوصاً في الميدان الصناعي والمالي، الذي قال عنه جان كُرنِي بأنه يمثل "نهضة صينية ثانية".

أما المناطق المعروفة في إفريقيا السوداء آنذاك - إفريقيا الغربية بما فيها مالي وكُرنَم، وإثيوبيا المتضمنة لمملكة شُوا المسيحية ومملكة إفَات المسلمة، وإفريقيا الشرقية التي كانت تحت سيطرة مدينة كِلُوا، قاعدة دولة المَهْدِلِيِّين اليمينيين - فإنها كانت قد بلغت مرحلة جد راقية من التنظيم السياسي والاقتصادي تحت تأثير الإسلام الذي تمَّ الارتباط به منذ القرن الحادي عشر. وكان ازدهار هذه المناطق يعتمد - ليس على سبيل الحصر - على التجارة الصحراوية أو البحرية : شبكة للقوافل في اتجاه المغرب والبحر الأبيض المتوسط من جهة، وحركة بحرية على الساحل الشرقي في اتجاه الشرق الأدنى والهند من جهة ثانية.

أما فيما وراء المحيط الأطلسي، الذي كان يُعتبر خطيراً ومستحيلاً عبوره، فلقد كانت القارة الأمريكية حينذاك مجهولة تماماً بكل ما فيها من ثقافات مختلفة، وخصوصاً حضارتا الأزتيك والإنكا.

هذا السياق يتجلى بوضوح تام في عمل ابن خلدون التاريخي، بحيث يمكن اعتباره، ولاشك، من أصدق الشهود عن حالة العالم قبيل الاضطرابات التي كانت توشك أن تهز المعمورة. فعلى صعيد عام، كما نراه سواء في المقدمة أو في التعريف، يعبر ابن خلدون عن شعور حاد بالمصير الكوني لا فيما يخص ماضيه، أو فيما يتعلق بمناطق ازدهاره وانحطاطه، وبتياراته العميقة.

كان ابن خلدون ينظر إلى العالم الإسلامي نظرة نافذة. فبالقرب منه، يبدو له الغرب الإسلامي، وقد دمّرتة الحروب والطاعون، وكأنه في طريق الانحطاط، بعد فترتي الازدهار الأندلسية والمغربية في ظل حكم الأمويين

والمرابطين والموحدين . فعلى المستوى السياسي، لم تفتأ مناطق المغرب الثلاثة الكبرى تتجابه في نزاعات مستمرة. الحفصيون في الشرق لا يستطيعون النهوض إثر الهجمات المرينية واضطرابات القبائل العربية والاتجاهات الانفصالية في الأقاليم الجنوبية والغربية. المرينيون في المغرب الأقصى يحاولون مرة بعد أخرى أن يشيدوا إمبراطورية على صعيد المغرب والأندلس، غير أنهم لا يستطيعون أن يوطدوا نظامهم بمنحه الاستقرار اللازم. في حين لا يقدر بنو عبد الواد، وهم تحت ضغط الطرفين، أن يحتفظوا على كيانهم إلا بالجهد الجهد والتشبث القوي الذي كان يتميز به ملوكهم. في الوقت نفسه، لم تستمر مملكة غرناطة في البقاء إلا بفضل الشقاكات التي كانت تعرفها مملكة قشتاليا وحزم بعض الوزراء كابن الخطيب وابن زمرّك. وعلى المستوى الثقافي، كان التعليم والأنشطة الثقافية على العموم في انحطاط متزايد، ومستوى العربية في البلدان المغربية في انخفاض، والعمران الحضري في كل مكان في تراجع .

وبخصوص الشرق، فإذا كان ابن خلدون لا يجهل خراب خراسان والعراق، والانحطاط النسبي في فلسطين وسورية، فإنه كان يُقدّرُ ما كانت تعرفه مصر المملوكية من تقدم الحضارة، كما أنه كان يُبصّني إلى ما يصل إليه من أخبار حول ازدهار بعض العلوم في العراق العجمي وبلاد ماوراء النهر. بيد أن اهتمامه كان أشدّ بنهوض الشعوب التركية، وكان يحاول فهمه وتفسيره على مستوى العالم الإسلامي بأكمله.

أما نظرتَه إلى باقي العالم، فكانت ترتبط خصوصًا بما يمثله من حضارات الماضي، كل حضارة حسب مرتبة ازدهارها وخصائصها. فلم يكن ينتهي إلى علمه عن الهند البعيدة والصين، بل وحتى عن بلدان الإفرنج - ولو أنه كان يشعر بها أقرب إليه - إلا الأصداء التي كان يتناقلها المسافرون والتجار. غير أن ذلك لم يمنعه من أن يتخذ لنفسه تصورًا شاملاً عن الوضعية العامة للحضارة، كما عبر عن ذلك في المقدمة السابعة من الكتاب الأول (وهي

موجودة في الرواية الأولى للمقدمة، وسقطت في الروايات اللاحقة)، حيث صرح أن العالم في زمانه كان يحيى انتقالاً للحضارة "من جهة الجنوب إلى جهة الشمال"، متنبئاً أن "هذا الخراب الذي وقع بجهة الجنوب وأقطاره أمر له ما بعده".

هذه النظرة، قيل عنها إنها متشائمة. ومما لا شك فيه أنها أثرت على الرؤية التي تبناها عدد كبير من المؤلفين الغربيين والعرب حول إفريقيا الشمالية والإسلام، تلك الرؤية التي كانت تؤكد على فكرة أن القرن الرابع عشر يمثل مرحلة "انحطاط" و"انحلال" و"ركود" بالمقابل مع أوروبا التي كانت تخوض فترة من التحول الإيجابي. الحقيقة أن هذا الحكم، كما ندركه اليوم، حكم جزئي، لا فيما يخص كيف يجب تأويل نظرة ابن خلدون ولا بالنسبة للواقع التاريخي في القرن الرابع عشر.

فابن خلدون، حينما يتكلم عن حالة الحضارة في المغرب والإسلام في عصره، كان يحتفظ مع ذلك بموقف حياد. فهو لم يكن يضع نفسه في منظور خطي (linéaire) للتطور، بل في إطار تطور دوري (cyclique) : في آخر المرحلة السلبية التي تنتهي بها دورة غم الحكم والحضارة، سوف تأتي، بالضرورة، مرحلة إيجابية لتجديد البناء. في الواقع، كان ابن خلدون ومعاصروه يرون القرن الرابع عشر كفترة انتظار : ففي تصور ابن خلدون، انتظار انطلاقة جديدة لدورة العمران تحت ظل شعب جديد (هو شعب الأتراك في توقيعه حسب ما صرح به في لقاءه مع تيمورلنك)، في تصور معاصريه، انتظار المهدي الذي سيقم العدل والسلم في العالم. والتصور الخلدوني للتاريخ الدوري نفسه يجب أن يُفهم في إطار عام يُفترض فيه أن النظام الإنساني بعد أن بلغ حالة النضج كان يتميز أساساً بالرسوخ، بل الاستقرار والثبات. فالعلوم والصناعات من جهة، ولو أنها لا تستبعد إمكانية التقدم، قد حققت كل الإمكانيات الكامنة في النفس الإنسانية، وذلك بعد كل

الإسهامات التي تراكمت منذ اليونانيين والفرس، ثم العرب. والدين من جهة أخرى، قد بلغ أقصى درجة من الكمال بظهور الإسلام، باعتباره آخر دين للكتاب، وازدهار العلوم الدينية. ولم يكن مثل هذا التصور ممكناً لولا ثقة عميقة في أسس النظام الإسلامي.

في الواقع، وكما ندرك اليوم، كان الإسلام في القرنين الرابع عشر والخامس عشر قد مرّ بتوقف مرحلي قبل أن يشهد تجديدًا واسعًا على الصعيد السياسي والثقافي ابتداءً من منتصف القرن السادس عشر، عندما أُعيد تنظيمه في ظل ثلاث مجموعات سياسية جديدة، أي العثمانيين، والصفويين، والمغول في الهند. أما الانحطاط المرتبط بتبنيًا بالتغيرات العظيمة التي طرأت على يد الغرب بوتيرة متسارعة منذ القرن السادس عشر من جهة، وبميزان القوى الجديد الذي ترتب عن هذه التغيرات على الصعيد الكوني من جهة ثانية، فإنه لم ينطلق حقًا إلا منذ منتصف القرن الثامن عشر. فإذًا، يجب اعتبار القرنين الرابع عشر والخامس عشر كحقبة انتقالية كان على البلدان الإسلامية أن تحافظ فيها على مكتسبات الحقبة الكلاسيكية على المستوى الفقهي والديني، وكذلك على المستويات العلمية والفنية والأدبية.

الصعوبات هنا، وقد لاحظها ابن خلدون على نحو يثير الإعجاب، كانت أساسًا ذات طابع سياسي. أمام الانفصام بين الطبقة السياسية العسكرية وبين ممثلي الدين والشرعية الإسلامية من جهة والنظام الاجتماعي من جهة أخرى، كان السؤال المطروح هو التالي: كيف يمكن بناء وتوطيد مشروعية سياسية مستدامة؟ غير أن ابن خلدون، إذ أدرك مدى الضعف الثقافي الذي كانت تعاني منه كثير من البلدان الإسلامية فإنه لم يكن بوسعها أن يترقب التيارين اللذين، على المدى البعيد، سوف يمتعان تلك البلدان الإسلامية من تفهم واستيعاب التصورات السياسية والعلمية والإيديولوجية التي ستبغ شيئا فشيئا في أوروبا. التيار الأول، هو الثقة المفرطة في النظام الإسلامي الفكري والشرعي والاقتصادي والاجتماعي، مما سيؤدي بالمسلمين إلى الإفراط في

المحافظة (conservatisme) والتقليص من قدرتهم على الإبداع؛ والتيار الثاني، هو الاستبداد السياسي المتفاقم، المترافق مع ضغط متزايد على الحركة الاجتماعية، ثم وهن العلاقات والارتباطات الفكرية داخل العالم الإسلامي، والتأطير الخائق من طرف الفرق الصوفية، مما جعل المسلمين يحصرّون أنفسهم في موقف مستسلم أمام خصم يجعل من الحركة والإبداع مبدأً حيويًا مصيريًا.

رجل بين هويتين

إذا كان ابن خلدون ينتمي فعلاً إلى القرن الرابع عشر، فإنه كان في نفس الوقت رجلاً نادرًا يسمو على زمانه. حقًا، هناك بعض المجازفة في تفسير كل مظاهر عمله من خلال عبقريته. غير أنه لا يمكن غض الطرف عن معالم شخصيته التي كان لها تأثير واضح في ذلك العمل.

إننا نجد أهم حلقات حياته مسطرة في سيرته الذاتية، ولا يزيد عليها المؤرخون المعاصرون شيئًا أساسيًا. غير أننا سوف لا نحتفظ هنا إلا على ما من شأنه أن يعيننا على توضيح شخصيته وعمله. فمن خلال حياته المتقلبة التي قضى طرفًا منها بالمغرب وطرفًا آخر بمصر، علينا قبل كل شيء إبراز ظاهرتين رئيسيتين كان لهما تأثير بالغ في مصيره، بيد أنهما لم تحظيا إلى حد الآن إلا بعناية ضئيلة. الظاهرة الأولى تتعلق باندثار أسرته بعد الطاعون الذي أصاب تونس سنة 1348-49، والثانية ترتبط بتوقفه عن الدراسة عندما بلغ من العمر ست عشرة سنة، ومتابعتها بعد ذلك بصفة متقطعة ودون مواظبة. ولكونه أصبح فاقد الجذور، فسوف ينهي حياته في الغربية بالقاهرة، حيث لم يقبل أبدًا أن يغير زيه المغربي ولا أن يستخدم الكتابة الشرقية، بعد أن أخفق في أن يستوطن تونس، وفاس، وغرناطة، وتلمسان، وغيرها من مدن الغرب الإسلامي. وإذ أنه لم يستطع في أيام صغره وشبابه أن يتم برنامجًا دراسيًا كاملاً ومتناسكًا سواء في العلوم الفقهية والدينية أو في العلوم العقلية، فإنه

مع ذلك حصل على ثقافة واسعة. غير أن هذه الأخيرة كانت أساسًا ثقافة عصامية.

إن المتأمل في سيرته الذاتية يرى بوضوح أنها متبنية على أساس المدافعة عن أصله الأرستقراطي من جهة، وعن التربة الراقية التي تلقاها على يد أبيه وأشهر أسياد المغرب، من جهة ثانية. وبما لا شك فيه تاريخيًا أنه كان يمثل مع أخيه يحيى آخر خلف لأسرة عربية عريقة في الشرف، انتقلت في البداية من حضرموت إلى الأندلس حيث شغل بعض أعضائها مراتب سياسية وعلمية رفيعة، ثم إلى إفريقية، حيث تولى والد جده منصب صاحب الأشغال، أي وزير المالية. وبما لا شك فيه أيضًا أنه بعد أن ذهب الطاعون الجارف بحياة والديه، لم يبق من أسرة بني خلدون في تونس سوى عبد الرحمن بن خلدون نفسه، وأخيه الأصغر يحيى، وأخيه الأكبر محمد. لكن، بينما يرد اسم يحيى بصفة متكررة في حديث ابن خلدون عن حياته بالمغرب، لا نجد أي شيء عن محمد بعد أن ذكره ابن خلدون مرتين في حديثه عن دراسته بتونس، ثم عن مشروع انتقاله إلى المغرب الأقصى. والأرجح أن محمدًا قد مات قبل مغادرة ابن خلدون تونس. وهكذا، وجد هذا الأخير نفسه، وهو يناهز إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة، ممثل أو رئيس أسرة عريقة في المجد، لكنها توشك أن تندثر. إن التعريف، بل ومعظم كتاب العبر، حافل بالإشارات إلى الفخر والعزة اللذان كان يكتنهما في نفسه طوال حياته تجاه هذا الإرث الثقيل. غير أنه من الضروري التأكيد قبل كل شيء على نتيجتين لهذا الإرث كان لهما وقع راسخ في شخصية وتصرف ابن خلدون: حب لا متناه للرفعة، وعدم تصور حياته خارج أو بعيدًا عن حضرة الملوك.

إن الدراسة التحليلية للتعريف تكشف لنا عن الحقيقة التالية: على المستوى الأكاديمي، كان التكوين الذي تلقاه ابن خلدون تكوينًا قصيرًا جدًا وناقضًا بحيث لم يتعدّ العناصر الأساسية للتربية العامة في اللغة والأدب والعلوم الفقهية والدينية. وبعد استيلاء السلطان المريني أبي الحسن على

مدينة تونس، والدمار الذي خلفه الطاعون، أصبح تكوين ابن خلدون يخضع للصدفة والاتفاق. وإن كان مما لا شك فيه أنه كعضو من الخاصة استفاد من الثقافة الثرية التي تميز الوسط الذي كان يعيش فيه، فإنه مع ذلك لم يستطع أن يكتسب تكويناً مختصاً بالمعنى الصحيح. فتعليمه للفقه لم يتجاوز مستوى الكتب المدرسية، كما أن معارفه في الحديث والعلوم القرآنية واللغة والأدب لم تبلغ درجة الاختصاص. أما السنتين أو أزيد بقليل اللتين قضاهما في دراسة العلوم الفلسفية على الأيلي، فإنهما لم تكونا كافيتين لتأهيله بمستوى في ذلك الحقل من العلوم الصعبة والمتشعبة. ومن هنا يتضح أن ما كان يقوله ابن عرفة عن ضلالة تكوينه في الفقه، والحكم السلبي الذي كان يعبر عنه المصريون تجاه تكوينه في العلوم العقلية، لم يكن مبني على غير أساس. وإن كنا اليوم نشعر بالغضب أمام الحكم اللاذع الذي قاله عن ابن خلدون محمد بن يوسف الركراكي، وهو عالم مصري مالكي من أصل مغربي، فإننا نرجح أن ذلك الحكم لم يكن صادراً عن العداوة والحقد فقط. يقول الركراكي وهو يريد ابن خلدون: "عري عن العلوم الشرعية، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدم فيها، ولكن محاضراته إليها المنتهى، وهي أمتع من محاضرة الشيخ شمس الدين الغماري".

يكشف ابن خلدون عن معارف موسوعية في المقدمة، إلا أنه من الواضح أنه لم يحصل عليها في المدارس أو على الأشياخ، كنتيجة لرحلات طوال في طلب العلم، بل بفضل مجهود شخصي ومن خلال قرأت كان يقوم بها ولا شك على انفراد. ويتجلى من تأليفه الأولى أنه كان يميل إلى العلوم النظرية، كعلم الكلام، والمنطق، والرياضيات. فلباب المحصل، أول تأليف له أكمله سنة 1351/752 في تونس، هو تفسير لمحصل فخر الدين الرازي، المؤلف الشهير في علم الكلام. وينسب إليه ابن الخطيب، زيادة على ذلك، تلاميذ لبعض كتب ابن رشد (دون أن يحدد عناوينها، للأسف)، وبعض التقايد في المنطق، وتأليفاً في الحساب. كما أن إسماعيل ابن الأحمر يشير في الترجمة

التي خصصها له في نشر فرائد الجمان إلى أنه كان "له باع واسع في المنطق وعلم النجوم، وما يتعلق بالعلوم النظرية والفهوم". وفي الحقيقة، يبدو أنه لم يتقدم كثيرًا في تلك العلوم.

وبخصوص نشأة اهتمامه بالتاريخ، فإننا لا نعرف شيئًا يذكر، يقطع النظر عن مجرد تلويح لجده عند ابن الأحمر الذي يشير إلى "معرفته بالتواريخ الحديثة والقديمة". وابن خلدون لا يذكر في برنامج تدريسه أي كتاب في التاريخ، ما عدا سيرة ابن إسحاق في إطار دراسته للمحدث. فإذا لم يكن هناك أي شيء يُبنى بمستقبله كمؤرخ عظيم. وبوسعنا أن نفترض أن مشروع تاريخه الكبير لم يأخذ في الظهور إلا تدريجيًا، وفي انعزال فكري تام. ومن المحتمل أن ابن خلدون لم يُنحَ بسره لأحد قبل لجوئه إلى قلعة ابن سلامة والخوض في كتاب العبر، في جو نادر من التحمس.

بجانب هاتين الظاهرتين : من جهة، الحنين إلى ماض قد انقضى لأسرة عريقة في المجد، ومن جهة ثانية، تكوين عصامي، فإنه يجب التأكيد على ميزة أخرى لشخصية ابن خلدون تكمن في التردد الذي كان يعيشه طوال حياته بين الطموح السياسي وحب العلم. فنحن نراه منذ شبابه في صراع دائم بين هاتين الجاذبتين، بحيث لم يستطع إلى آخر حياته أن يعدّلَ عن أية واحدة منهما.

ومن الطريف أن نراه يُلحَ على نفس التردد بين "السياسة" و"العلم" عندما يعالج تاريخ أسرته. فهو يذكر قول ابن حيان أن "بيت بني خلدون ... في إشبيلية نهاية في التباهة، ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية"⁽¹⁾. وهو أكثر من مرة يُنَوِّه من ناحية بكَرْتِيب ابن خلدون الذي ثار على الحكم ياشبيلية واستقل بالإمارة مدة، ومن ناحية أخرى بأبي مسلم عمر بن خلدون، الذي كان فيلسوفًا شهيرًا بالأندلس، من تلاميذ مسلمة المجرطي، ويذكر أن

(1) انظر التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، تحقيق محمد بن تلويت الطنجي، القاهرة، 1951، ص 5.

من السيادة إلى العلم

جده الأقرب، محمداً، شغل مناصب عالية في البلاط الحفصي، ثم عدل عن الدنيا في آخر حياته ولزم كسر بيته، كما يشير إلى أن أباه "نزع عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط"⁽²⁾.

وإذا كان ابن خلدون في شبابه يميل إلى المجد الدنيوي، فإنه كان في نفس الوقت يفكر دائماً فيما يمثل في نظره المجد الحقيقي، أي "الكمال الروحي". غير أن الطموح السياسي كان في البداية هو الغالب عليه، طوال معظم الشطر الأول من الفترة المغربية، حيث نراه مراراً يختلف من بلد إلى آخر، ومن أمير إلى أمير، ويخوض أحياناً في الانقلابات السياسية، ويُرمى بالمؤامرة على الملوك الذين كان من المفروض أن يخدمهم. لكنه مع ذلك، لم يشغل سوى مرة واحدة ولوقت وجيز منصباً زاول فيه السلطة المطلقة. وبينما كان يتباهى بإعجاب لكونه يحظى دائماً بثقة وإكرام الملوك الذين قاربهم، وأنه يقوم بواجبات منصبه أحسن قيام، لم يكن يملك في مكانه وقتاً طويلاً، وكان كثيراً ما يشتكي من الحسد والمكايد التي تُسببها له تلك الخطوة. وفي المجموع، لم يشغل مناصب رسمية أكثر من خمس سنين خلال فترة تناهر الثلاثين سنة قضاها في دائرة الحكم في المغرب والأندلس. في حين، نراه إبان مغامراته السياسية كثيراً ما يتردد، ويتراجع، ويسعى إلى الاحتفاظ بالخطر، كما لو أنه يريد أن يتوقى من أجل مقاصد أسمى ومصيراً أُمجد.

كانت الفترة المصرية التي استمرت ثلاثاً وعشرين سنة فترة تمتاز بالاستقرار والخصوبة بالرغم من المصيبة العظمى التي أصابت ابن خلدون في مستهلها، إذ فقد أسرته في غرق السفينة الحاملة لها قرب الإسكندرية، وبالرغم من العداوة التي قوبل بها عندما شغل منصب قاضي القضاة المالكي. لقد حقق جميع متمنياته: التقدير والإكرام لدى الملوك دون التعاطي للشؤون السياسية؛ العثور في خزانات الكتب ومستودعات الوثائق على ما يحتاج إليه لمتابعة

(2) انظر التعريف، ص 14.

بحوثه، مزاوله التدريس في عدد من المؤسسات بفضل مساندة السلطان الظاهر برقوق.

المرات الست التي شغل فيها ابن خلدون منصب قاضي القضاة استغرقت أقل من خمس سنين. كان ذلك المنصب من أهم مناصب الدولة. ولو أنه لم يكن سيامياً بكل معنى الكلمة، فصاحبه كان غالباً ما يحضر مجلس السلطان. هل يجب أن تصدق ابن خلدون حينما يصرح أنه لم يقبل المنصب إلا إثر إلحاح السلطان المملوكي ؟ على كل حال، فإنه حمل مهمته محمل الجد. فبينما كان كرجل سياسي يبدو عملياً وواقعياً، فإنه في ممارسته للقضاء كان يُظهر صرامة بالغة. كان الوسط القضائي حينذاك في مدينة القاهرة متشعباً إلى درجة كبيرة ومنحلاً. وسرعان ما استكشف فيه ابن خلدون داءين عضالين : الشهود وأعران القاضي من جهة، والمفتين من جهة ثانية. فأخذ يعاقب بقسوة كل مظاهر الفساد، ويحرص على تطبيق القانون وهو على حد قوله "ماض سبيل سواء من الصرامة وقوة الشكيمة، وتحري المعدلة، وخلاص الحقوق، والتنكيب عن خطة الباطل متى دعي إليها، وصلابة العود عن الجاه والأغراض متى غمزه لامسها"⁽³⁾. ولم يعدل عن خطته في الصرامة طوال مدة عشرة أشهر التي قضاهها في المنصب عندما شغله في المرة الأولى، رغم الاستياء العام الذي أثاره. فعُزل، ولم يرجع إلى المنصب إلا بعد مضي أربع عشرة سنة. ثم خُلِع بعد أقل من سنة لنفس الأسباب، وأعيد أربع مرات أخرى، حتى مات وهو في المنصب.

عندما يجري الكلام عن ابن خلدون كرجل سياسي يتبادر إلى الذهن أنه قضى سنين طويلة في الحكم. بيد أنه لما ننظر بدقة إلى تاريخ حياته نُفاجأ لكونه قضى أقل من عشر سنين من جملة أربع وخمسين سنة من الحياة العمومية في المناصب الرسمية. ويبدو أن منبع ارتسامنا هذا يكمن في الشعور الذي كان

(3) انظر التعريف، ص 258.

بداية عمل ابن خلدون العلمي

لديه هو نفسه حول مصيره الشخصي، ذلك الشعور الذي استطاع أن يبثه في القارئ لسيرته الذاتية. كان ابن خلدون يبدو وكأنه لا يستطيع أن يتصور حياته خارج دوائر الحكم. فقد كان يضع نفسه أمام خيار بسيط: إما أن يحيى في دائرة البلاط، بالقرب من الملوك، وإما أن يعيش في العزلة ويخصص وقته للدراسة والعلم.

العمل العلمي

كان المجذاب ابن خلدون بالعلم من القوة إلى درجة يبدو فيها وكأنه يغلب بصفة نهائية على طموحه السياسي. لكن في الوقت الذي لم يبلغ فيه عمره خمسين سنة، ولم تزل أبواب الحكم مفتوحة أمامه، لم يرض أن يصبح عالمًا عاديًا. كان السؤال الذي يخالجه نفسه، لا ريب، هو: في أي ميدان من ميادين العلم، وعلى أي نحو يستطيع أن يلعب في العلوم في حقبة من الزمن تتميز بالامتثالية وتخضع لها جسس الأرثوذكسية، ويُعتَقَدُ فيها أن العلوم الدينية والفقهية بلغت الكمال، وتُحاطُ فيها العلوم العقلية بالتحذر والارتباك، ولو أنها لم تُطْرَحْ جانبًا؟

بداية خاتبة ؟

الغريب أن أول محاولة لابن خلدون في سُلَّم المجد، بعد المساعي الواعدة في حقول علم الكلام والعلوم الفلسفية التي قام بها في عتفوان شبابه، كانت مرتبطة بمباحثة حول تدريس التصوف، الشيء الذي يبدو أساسًا بعيدًا عن كل الاهتمامات الدنيوية. ففي فترة وجوده بفاس ما بين سنتي 774 و 776 خلدون، وبدون أن يطلب منه أحد ذلك على ما يبدو، أن يقدم جوابًا علانيًا على السؤال الذي وُجِّهَ إلى الشيخ الصوفي الكبير بفاس، ابن عباد، حول المسألة التالية: "هل يصح سلوك [طريق الصوفية] والوصول به إلى المعرفة

الذوقية ورفع الحجاب عن العالم الروحاني تعلمًا من الكتب الموضوعة لأهله واقتداءً بأقوالهم الشارحة لكيفيته... أم لا بد من شيخ يبين دلائله ويحذر غوائله ويميز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسأله؟⁽⁴⁾

غير أنه لا يجب أن نقع في الغلط. فالمباحثة حول هذا الموضوع كانت في تلك الظروف أساسية. وكان من جملة المشاركين فيها شخصيات فذة، مثل الوزير والكاتب الغرناطي ابن الخطيب، وعدوه قاضي الجماعة النباهي، مما جعل منها ظاهرة سياسية قيل أن تكون ظاهرة دينية، أو على الأقل ظاهرة دينية وسياسية في نفس الوقت. وكتاب شفاء السائل، الذي كان نتيجة لقرار ابن خلدون أن يشارك في المناقشة، مصنف في التصوف محكم التركيب، دقيق البرهنة، يكشف عن ثقافة فلسفية وفقهية ودينية واسعة. في هذا المصنف، يبدو ابن خلدون واثقًا بنفسه، لا يخشى أن يضع نفسه في منزلة أكبر مفكري الثقافة الإسلامية، ويتخذ موقفًا أصيلاً يتسم بالحدق والمرونة يسعى بواسطته أن يظهر كممثل أرثوذكسية فهمة وقوية. يرى روني بيريز René Pérez الذي ترجم الكتاب إلى الفرنسية وخصص له بحثًا قيمًا أن ما يمكن استنتاجه في آخر المطاف هو الطابع الفقهي لموقف ابن خلدون، ذلك الموقف الذي كان يعبر عنه حتى في ميدان الحياة الروحية وطريق "المجاهدة" التي يسلكها المريد⁽⁵⁾. الملاحظة صائبة، بيد أنه يجب التأكيد بالإضافة إلى ذلك على أنه يمكن استكشاف من خلال نظرة الفقيه بُعدًا آخر ذي دلالة كبيرة. فالأرثوذكسية التي يتبناها ابن خلدون برحابة كبيرة في الرؤية لا تتواجد فقط على الصعيد العقائدي، بل لها هدف أعمق على الصعيد السياسي والاجتماعي. فهي تعبر عن موقف نخبة سياسية مستنيرة تريد أن تأخذ بعين الاعتبار التقدم الهائل

(4) انظر عبد الرحمن ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، تحقيق أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص 21. انظر كذلك نشرة ابن تايوت الطنجي، إستانبول، 1958.

(5) انظر René Pérez, *Ibn Khaldûn, La Voie et la Loi*, Sindbad, Paris, 1991, p. 14.

الذي أحرزت عليه الحركات الصوفية في المغرب، وتحاول أن تستوعبه وتحمد له موضعًا يليق به في المجتمع .
على أية حال، لم يكن لشفاء السائل تأثيرًا ملحوظًا في تطور مجرى حياة ابن خلدون، بل يمكن اعتباره بمثابة محاولة أولية فاشلة لولوجه الحقل العلمي، ولو أنه كان للكتاب بعض الصدى في وقته وخلال الأربعة قرون التي تلت، حيث ذُكر من طرف عدة مؤلفين، من جملتهم أحمد زروق الفاسي (المتوفى سنة 1493/899)، وأبو سالم العياشي (المتوفى سنة 1679/1090)، وعبد القادر الفاسي (المتوفى سنة 1680/1091)، وأبو عبد الله المسناوي (المتوفى سنة 1724/1136)، وابن عجيبة (المتوفى سنة 1809/1224). كان "العلم" الذي أراد ابن خلدون أن يكرس حياته في دراسته وتأليفه علمًا من نوع آخر. ويجب أن نتصور كيف أنه قضى سنين طويلة وهو منحن على قرأت واسعة، يكسب الملاحظات والتقايد، ويهيء في السر مشروعات في مستوى طموحه. فالعلم الذي ادعى أنه ألفه، لا يقل حسب قوله عن كونه "علمًا جديدًا"، بعيدًا عن كل العلوم المعروفة، وفي نوع ما، شاملًا لجميعها.

كتاب العبر

لم يكن ذلك الادعاء مجرد تبجح من طرف ابن خلدون. فاليوم يمكن أن نجزم ويدون أية مبالغة أنه ابتدع "علمًا جديدًا"، أي "علم الاجتماع الإنساني"، كما يعلن عن ذلك وهو يجعل نفسه في الإطار العام للثقافات القديمة والقروسطية لحوض البحر الأبيض المتوسط .
أراد ابن خلدون لنفسه أن يكون مؤلف عمل واحد، هو كتاب العبر. واشتغل في تأليف ذلك التاريخ الكوني العظيم الحجم مدة تناهز ثلاثين سنة، أي منذ أن التجأ إلى قلعة ابن سلامة تلقائيًا في ذي القعدة سنة 776 (موافق مارس 1375) إلى الشهور الأخيرة قبل مماته في 25 رمضان سنة 808 (موافق 17 مارس 1406).

إن الطابع الجديد للمقاربة التي أتى بها ابن خلدون تجعل في مقدمته النظرية، وفي سرده التاريخي، وفي تصوره للتاريخ الكوني على السواء. وعلى عكس ما يزعم البعض، لا يوجد أي انفصام أو فارق كبير على مستوى التصور العام بين المقدمة وباقي كتاب العبر. الفارق الوحيد يهم المادة أو الموضوع : من جهة، الاجتماع الإنساني على المستوى النظري والتحليلي، ومن جهة أخرى الأخبار حول المجتمعات البشرية التاريخية المشخصة. زيادة على ذلك، إذا كان صحيحاً أن ابن خلدون أتى نوع ما بصورة رائدة عن بعض العلوم الاجتماعية الحديثة مثل الأنثروبولوجيا والسيوسولوجيا، فاعتباره "مفكراً عبقرياً منفصلاً عن زمانه"، "أقرب إلى العصر الحديث منه إلى خلفيته الثقافية"، هو اعتبار خاطئ. لكن، لكي نفهم إسهامه الأصيل، يجب أن نغيّر نظرتنا على مستويين : أولاً، على مستوى الاستغرافيا العربية الإسلامية، بأن نعيد تحديدها بالنسبة إلى الإرث الهليني، والبيزنطي، والإيراني، حسب خط للتطور ينطلق من العصر الإغريقي - الروماني القديم، والحضارة الإيرانية، مروراً بالإمبراطورية البيزنطية والإسلام، ثم القرون الوسطى الغربية. وثانياً على مستوى العمل الخلدوني نفسه، بأن نعيد وضعه في سياق تطور الاستغرافيا العربية الإسلامية نفسها.

المقدمة

حقاً يجب اعتبار ما جاء به ابن خلدون في المقدمة كأثرولوجيا، أنثروبولوجيا عامة، وأثرولوجيا سياسية. لكن ابن خلدون، مع ذلك، يبتعد في نقطة رئيسية عن وجهة نظر الحداث، إذ هو لا يتصور هذه الأنثروبولوجيا كعلم مستقل ومتفتح، بل كمقدمة إلى التاريخ. ويفعله هذا يضع نفسه في الوقت نفسه في استمرار وفي قطعة مع مؤرخين مثل هرُوت، وتُليب، وبرُكوب، والمسعودي، والبيروني، ومِسْكُوَيْه. وهو يرى أن كل ما يتعلق بالأنثروبولوجيا مندمج اندماجاً تاماً مع التاريخ، وبذلك يشاطر رأي جميع المؤرخين السابقين

للعصر الحديث. أما الطابع الجديد لمقارنته، تلك التي يخطو بواسطتها خطوة حاسمة نحو التصور الحديث، فهو يكمن في كونه لا يعالج المسائل الأنثربولوجية بصفة عرضية ثانوية، أو على شكل استطرادات إنثربوغرافية وجغرافية، أو بيانات عن الأخلاق والأنظمة الدينية والاجتماعية والسياسية، أو قصص ميثولوجية وأسطورية، أو أفكار متبعثرة حول طبيعة الإنسان والمجتمع، بل يجعل منها موضوعاً في حد ذاته، يمكن البحث فيه بصفة مستقلة. وهو بفعله ذلك واع كل الوعي أنه يتميز عن المفكرين السابقين، سواء الإغريقين منهم أو الإيرانيين أو المسلمين. وفي هذا، يبدو أقرب إلى العصر الحديث منه إلى تقاليد العصور القديمة والقروسطية. بيد أنه يخالف الرؤية الحديثة على صعيد الوظيفة التي يرسمها لعلمه الجديد، إذ هو لا يرى فيه أية فائدة سوى منح النقد التاريخي قاعدة ضرورية، وجعل كتابة التاريخ على الحقيقة ممكنة. إن النموذج المثالي الذي يضعه لكتابة التاريخ صحيحاً نظرياً ولا شك، لكنه عملياً غير ممكن التحقيق. في نفس الوقت، لكون ابن خلدون يجعل من "علم الاجتماع الإنساني" شرطاً أولياً وآلة للمعرفة التاريخية، فهو يعد من وزن الأنثربولوجيا، بل أخطر من ذلك، يحتجزها في فكرة إمكان، بل ضرورة الوصول بها إلى التمام. إلا أن منهجه العام يظل قابلاً للتبرير إذا اعتبرنا، مثله، أن التاريخ يتميز أساساً بمحدوديته، بما أنه يمكن أن يُعَيَّن له بدء ونهاية. وفي هذه الحال، يبدو التمييز بين الذات والعرض، والدائم والمتغير، أو بتعبير حديث، بين المتواقت والتطوري (synchrone و diachronique)، والبنوي والتاريخي، تمييزاً مشروعاً. وبقطع النظر عن كل ذلك، فابن خلدون يولي عناية بالغة إلى كل ما يتعلق بالنمو والتغير، ولا يفتأ أن يحدد المنظور التاريخي لكل موضوع من المواضيع التي يدرسها. ذلك مما يجعلنا نجد عبر المقدمة تأريخاً دقيقاً ومفصلاً للأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع العربي الإسلامي ولبعض المؤسسات اليهودية والنصرانية.

فضلاً عن ذلك، يجب التأكيد على ظاهرتين أخريين تُبرزان بصفة واضحة الطابع المحدود للعمل الخلدوني. فابن خلدون يخطو خطوات كبيرة جداً تجاه الروح الكونوي (universaliste)، إذ يأخذ أمثلته من جميع المجتمعات المعروفة في زمانه. غير أنه يبقى محافظاً على الجهاز المفهومي، الفلسفي والقانوني، الذي ينبثق عن الثقافات اليونانية، والإيرانية، والعربية-الإسلامية. وفي هذا الصدد، يجب أن نلاحظ على الخصوص وجود عدد ضخم من المعاني والمفاهيم الأرسطوطاليسية، والجالينوسية، والإبقراطية والبطلموسية من جهة، والجهاز المفاهيمي الإستوغرافي، والجغرافي، والقانوني، والأدبي، والديني العربي-الإسلامي من جهة أخرى، زيادة على بعض الفرضيات مثل التي تعتبر أن منطقة البحر الأبيض المتوسط ذات المناخ "المعتدل" والناس "المعتدلين" تمثل المركز الطبيعي للحضارة الإنسانية، وأن العمران الحضري هو الغاية القصوى للتطور الإنساني، أو المقولة التي تجعل من الدين التوحيدي الدين بصفة مطلقة، ومن الإسلام أكمل مرحلة للديانات التوحيدية.

وأخيراً، يجب أن نثير الانتباه، ونحن على هذا المستوى من العموميات، إلى الظاهرة التالية المدهشة في حد ذاتها، وهي أن العدد الكبير من الأفكار والتحليلات والمفاهيم والنظريات التي أتى بها ابن خلدون أصبحت اليوم متبناة من طرف الأنثربولوجيين، والسوسيولوجيين، والمؤرخين الحديثين الذين يدرسون المجتمعات العربية الإسلامية. يمكن تفسير هذا الظاهرة بسببين: الأول هو أن ابن خلدون، في الوقت الذي كان يظن أنه ينتج "علمًا للاجتماع الإنساني" بصفة عامة، كان في الواقع يضع الخطوط العريضة لأنثربولوجيا اجتماعية أو سياسية للمجتمعات العربية والبربرية. في هذا تكمن في الوقت نفسه أهمية المقدمة وحدودها. والسبب الثاني هو أن الفكر الانثربولوجي والتاريخي الذي يتجلى في العمل الخلدوني هو بكل تأكيد قريب من فكرنا الحديث، سواء بنزعه التطبيعية (naturalisme) المبدئية، أو بمنهجه العام، أو بحدّة الملاحظة التي يتسم بها، أو بطرق الاستدلال التي يستعملها وسعيه وراء الموضوعية.

محتوى المقدمة

تصميم المقدمة

لنورد أولاً بعض الكلمات الوجيزة حول تصميم المقدمة. بعد التقديم والمدخل المنهجي المطول حول النقد التاريخي، ينهج الكتاب تسلسلاً يمتاز في آن واحد بالبساطة والدقة: بعد أن يشرح الأُسُس العامة للمجتمع الإنساني ضمن مجموعة من ست مقدمات في العمران على العموم وطابعه الضروري، والبيئة الطبيعية وتأثيرها في الخلق الإنساني ونمط العيش، والعلاقات بين الإنسان والعالم الروحاني (الفصل الأول)، يتطرق إلى العمران البدوي وتشكيل الحكم المركزي في المدن الذي هو مآله الطبيعي (الفصلان الثاني والثالث)، ثم إلى العمران الحضري، وتنظيماته، وشروط ازدهاره وزواله (الفصل الرابع)، ثم إلى الشروط الاقتصادية والتكنولوجية التي تواكب العمران الحضري (الفصل الخامس)، وأخيراً إلى الأنظمة الثقافية: العلوم، والتربية والتعليم، واللغة والأدب (الفصل السادس).

إنه لمن المستحيل أن نعطي فكرة صادقة ضمن هذا التقديم الوجيز عن الثروة التي تحتوي عليها المقدمة وعن وفرة الأفكار والملاحظات التي تتميز بها. وبما أننا مضطرين أن لا نتجاوز بعض الحدود المعينة، فإننا سوف نقتصر على إعطاء فكرة موجزة عن الكتاب من خلال شرح مفهوم العمران، بفرعيه، العمران البدوي والعمران الحضري، والإشارة إلى بعض المفاهيم الجوهرية الأخرى التي تسير التحليلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية المستخدمة في الكتاب.

العمران في معناه العام

كانت كلمة "عمران" مستعملة عند الجغرافيين المسلمين قبل ابن خلدون في معنى المنشأة الإنسانية في الأرض في وضعها الأولي: أي احتلال الأرض، واستيطانها، وتعهدها، واستغلالها بالفلح والصنائع، وتشديد المباني وإقامة المؤسسات فيها. وإذ كان العمران مرتبطاً جوهرياً بالشروط الطبيعية، فهو

يخص بصفة أولية الأقاليم "المعتدلة" من المعمورة. لذلك، لا يشمل العمران سكان المناطق المفرطة البرد أو الحرارة الذين يظلون أقرب في غمط عيشهم إلى الحيوان المُجم منهم إلى الأناسي.

يرى ابن خلدون في العمران وضعا إلهيا : الله هو الذي عَمَّر الأرض بالإنسان، بعد أن جعل منه خليفته. كما أن الله هو الذي فَرَّق الأديمين ومَيَّز بعضهم عن بعض بالمواطن واللغات والعوائد والديانات. فابن خلدون يعتبر الإنسان فَوْزًا في حالة إنسان مُتَحَضِّر، أو بالأحرى، يحدده أساسًا كَمَوْجُود مُتَحَضِّر، أو كما يقول الفلاسفة المنحدرين عن التقليد اليوناني، كـ "حيوان سياسي". فهو لا يرى أي تعارض بين العمران و"الحالة الطبيعية" الخاصة بالإنسان "البدائي" كما نجد ذلك عند المفكرين الأوروبيين في العصر الحديث أمثال بودان، أو هوبس، أو روسو. حقًا، قد نجد في الأقاليم المُتَحَرِّفة بعض الجماعات البشرية التي تعيش في ظروف يمكن أن توصف بأنها غير متحضرة. غير أن ابن خلدون يرى أن السبب في ذلك هو أن تلك الموجودات وُضِعَتْ في محيط طبيعي غير ملائم، مما أدى بها إلى الرجوع إلى "الحيوانية". ولو وُضِعَتْ في المناطق المعتدلة المتوفرة على الظروف الملائمة للحضارة لاستعادت إنسانيتها بصفة تدريجية ولتَصَرَّفَتْ كباقي الأديمين.

يعتبر ابن خلدون العمران إذاً ظاهرة ضرورية. لكن لا ينظر إلى طابعها الضروري من حيث التطور التاريخي، بل من وجهة منطقية. فهو ينطلق من العمران كواقع موجود، ويتساءل عن الشروط التي تجعله ممكناً. فيُجِيبُ أن تلك الشروط موجودة في طبيعة الإنسان كما خلقه الله وصوّره. أولاً، هناك اضطرابه إلى البحث عن القوت للعيش، ثم ضعف بنيته الجسدية بالمقارنة مع الحيوانات الأخرى، وبالتالي ضرورة الدفاع عن نفسه ضد كل عدوان مُرْتَقِب من طرفها. هاتان الخاصيتان السليبتان ينتج عنهما تقسيم العمل والتعاون اللذان تساعده على تَبَيُّنهما قُوَّةُ الفكر التي منحها الله للإنسان دون الحيوانات الأخرى. غير أنه بسبب الأنانية والعدوانية، وهما خاصيتان طبيعيتان أخريان

مفهوم العمران

من شأنهما أن تحثّا الأدميين على حرب دائمة فيما بينهم لو تُركوا وشأنهم، لا بد من وازع يحُد من عدوانهم ويقودهم إلى ما فيه منفعتهم. هنا تكمن جذور الملك والنظام السياسي.

انطلاقاً من هذه الوضعية، يمكن للعمران أن يسلك اتجاهين اثنين: إما أن يعنى أساساً بتلبية الضرورات الأولية للعيش، أي مجرد ما يكفي للبقاء، وهذا ما يطابق ما يسميه ابن خلدون "العمران البدوي" الذي لا يشمل المجتمعات البدوية فقط، بل كل المجتمعات التي تقطن في الضواحي خارج المدن، أكانت مستقرة أو متنقلة، زراعية أو رعوية، أكانت منتشرة في السهول أو الهضاب أو الجبال. وإما أن يسعى إلى "الكُمالي" والترف في جميع مظاهر الحياة، وأن ينمي العلوم والصناعات إلى غايتها من الإتقان والتفوق، وذلك هو ما يسميه ابن خلدون "العمران الحضري" والذي يوجد في جميع مناطق العالم التي أحدثت فيها المدن.

هذان النمطان من العمران اللذان يمثلان من جهة مرحلة حضارية جنينية، ومن جهة أخرى الحضارة البالغة غايتها ومنتهائها الذي تأخذ من بعده في الاضمحلال، تربط بينهما، ولا شك، علاقة منطقية وتاريخية. إن ابن خلدون يتصور جيداً أن الإنسان كان في أول أمره مزارعاً أو راعياً قبل أن يصبح، كساكن للمدينة، تاجراً أو صانعاً أو عالماً. فهو يذكرنا بالأخبار التي يعرف أنها مجرد خرافات، القائلة بأن اكتشاف الزراعة يرجع إلى آدم، أب الإنسانية، وأن العلوم والصناعات راجعة إلى مجموعة من الأنبياء اللاحقة، أشهرهم إدريس، المقابل لإسندراس أو أنوخ في التوراة. لكن، كل هذا يجعلنا نعود إلى ماض بعيد، لا نعرف عنه إلا أشياء قليلة وغامضة في غالب الأحيان. في العصور التاريخية التي يعتبرها ابن خلدون، والتي يستخرج منها أغلبية أمثله - النابتة بالخصوص عن العرب والبربر، وكذلك الروم، والترك، والفرس، واليهود، والهنود، والإفرنجية والجلالقة - يفترض نظامُ العمران الوجود المتزامن لِصُورَتَيْهِ البدوية والحضرية، الزراعية-الرعية والمدنية. ولا ينحصر

مقدمة المحقق

اهتمام ابن خلدون في دراسته على الانتقال من البداوة إلى الحضارة، بل يخص كذلك دينامية العلاقات التي تربط بينهما في إطار التاريخ العالمي، حيث كانا دائماً متواجدين منذ أصول الإنسانية البعيدة المظلمة إلى الوقت الحاضر. فالنظام البدوي يتميز بكونه أساساً مستقرّاً. بيد أن العنصرين اللذين يشكلان مصدر قوته، أي الاقتصاد الذي يكتفي بالضروريات من جهة، ويَعْتَمِدُ بالمساواة من جهة أخرى، قد يتحولان في بعض الأحيان إلى عامل للضعف، إذ ينحط الاقتصاد المكتفي بالضروريات إلى اقتصاد للنقص. حينذاك، يضطر البدويون أن يبحثوا عما يحتاجون إليه في المناطق الثرية، إذا اقتضى الحال بالقيام بالغارات عليها. فضلاً عن ذلك، يبقى البدويون دائماً متوقفين على تقنولوجية المدن وثقافتها العالية. هذه الوضعية هي منبع فقدان التوازن المجتمعي، لأنها تتيح الفرصة لبعض أعضاء المجتمع البدوي وجماعاته لكي يتميزوا عن الآخرين ويتغلبوا عليهم ويفرضوا عليهم سيطرتهم شيئاً فشيئاً.

بالعكس، يتميز النظام الحضري أساساً بعدم الاستقرار. فلكونه مرَكَّب من مجتمع متجزئ (atomisé)، وغير قادر على الدفاع عن نفسه بصفة طبيعية، فإنه يحتاج على الصعيد السياسي إلى أمراء وحامية من العالم البدوي. لكن هؤلاء الأخيرين يخضعون دورياً إلى الانحلال الذي يمسه من جراء طبيعة الحياة الحضرية التي تدعوهم إلى الترف والاستهلاك المفرط، فتغلب عليهم الشهوات واللذات والأهواء. زد على هذا أن النظام الحضري، إذ يؤدي إلى تحقيق الغاية من الحضارة، فهو ينزع بالضرورة إلى اضمحلالها ونهايتها. هكذا يندمج النظام الحضري والنظام البدوي ضمن دورة حتمية للتطور، مع كونهما متقابلين ومتكاملين في ذات الوقت.

المفاهيم الاجتماعية والسياسية

لا يمكن إلا أن يَخِيبَ أَمَلُنَا إذا نحن حاولنا أن نعثر في المقدمة على نوع

الوصف الإثنوغرافي الذي أنتجته الأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة. فابن خلدون يبدو في الحقيقة كمفكر، أكثر منه كباحث أنثروبولوجي يعتمد أساساً على الدراسة الميدانية، إذ هو يقتبس معظم أخباره وأمثله من الكتب، التاريخية منها، والجغرافية، أو الفقهية، أو الفلسفية، أو الكلامية، أو الأدبية. وإن كانت الوقائع التي يلاحظها شخصياً تحتل في عمله العلمي موقعاً هاماً، فهي مع ذلك ليست ناتجة عن طريقة يشغل فيها التحقيق الميداني موقع الصدارة. بل في غالب الأحيان، تأتي هذه الوقائع من خلال عملية استدلال أو تحليل لبعض المعاني أو المفاهيم. نرى ذلك بوضوح في المظهر العام للمكتتاب. فالفصول المتضمنة في الأبواب لا تتعدى بعض الصفحات المعدودة، وتأخذ مظهر الاستدلال أو الإبانة للأطروحات النظرية الموضوعة كعناوين أو رؤوس أقلام للفصول.

في النظام الثنائي القطب الذي يعتبره ابن خلدون، يُكَوِّنُهُ البدوي والحضري، يبدو العمران البدوي أساساً كمستودع للقوى العسكرية والسياسية، والعمران الحضري كالمكان الذي تُستخدَمُ فيه تلك القوى في صالح حكم مركزي، حكم يلعب في نفس الوقت دور الآلة الرئيسية للازدهار الحضري والضامن لأمن المدن. ثم إن القوة السياسية (والعسكرية) المتوفرة في العمران البدوي، بل يمكن القول، كل قوة سياسية كيفما كان نوعها، منبعها العصبية. وهذه، بدورها، أصلها النعرة، أي ذلك الشعور الأولي بالانتماء والاتحاد، أو على حد تعبير ابن خلدون، الالتحام أو اللحمة، الذي يشعر به الأفراد تجاه أقربائهم وجيرانهم، ويدفع بهم إلى "التعااضد والتناصر" إذا أصيب أحد منهم بظلم أو عداء.

وليس للعصبية في الوسط الحضري نفس الطبيعة التي تتميز بها في الوسط البدوي، ولا نفس الدرجة من النمو. فعدم وجود نظام للدفاع في الوسط البدوي بسبب طبيعة وظروف العيش في البادية، وانعدام الأمن الناتج عن هذه الحالة، يجعلان من العصبية ضرورة مطلقة لولاها لما أمكن

ضمان البقاء للمجتمع البدوي. فجميع الرجال البالغين سن الرشد يحملون السلاح على الدوام، الشيء الذي، بالإضافة إلى الظروف الصحية الطيبة المتوفرة في الوسط القروي، يجعل من سكان البادية جنوداً أقوياء وشجعان، يشكلون قوة جيدة التدريب، ودائمًا على استعداد للقتال. على العكس من ذلك، نجد سكان المدن المستنمين إلى الأسوار التي تحوطهم، والمفوضين أمر أمنهم ودفاعهم إلى أمرائهم وحاميتهم، بالإضافة إلى الفساد الناتج عن نمط العيش الحضري والترف الذي يعيشون في خضمه، لا يتمتعون لا بالشجاعة ولا بأي خصلة من خصال الحرب. وإن وُجد بينهم نوع من العصبية، فهي عصبية ناقصة، مبنية على العلاقات العائلية القريبة، الهشة، أو على المصالح المادية، دون أن يكون لها أي بعد سياسي.

انطلاقًا من هذا التحليل لمفهوم العصبية المركزي، والذي يتبين من خلاله طابعها السياسي الأساسي وتوزيعها غير المتساوي بين النظام البدوي والنظام الحضري، يشكل ابن خلدون نظرية متميزة للحكم أو "الملك"، نظرية معقدة، يبحث فيها عن أصل الملك وتكوينه، وعن نموه واضمحلاله. وتتضمن هذه النظرية جملة من المفاهيم، من بينها مفهوم القبيلة أو القبيل، حيث تلتف العصبية حول رئيس أو شيخ؛ ومفهوم الاصطناع، الذي بواسطته يتسع نطاق العصبية إلى ما وراء حدود الأسرة، والقبيل، والقبيلة الأصلية؛ ومفهوم الحسب والنسب، المراد به الشهرة، وذئوع الصيت، والشرف المحرّز عليه بالجدارة الشخصية أو بالأباء، والذي هو أصل بزوغ نفوذ وسطوة الرؤساء على مختلف مستويات النظام الاجتماعي.

ويمكن إرجاع مسلسل تشكيل الحكم أو الملك، ثم ازدهاره، ثم اضمحلاله، إلى نموذج دوري بسيط: في البداية، بزوغ قوة قبلية جديدة تستولي على الحكم، ثم تستنفذ قواها في الترف وفساد العمران الحضري، وأخيرًا تتلاشى بعد مرور ثلاثة أو أربعة أجيال، وتخلفها قوة جديدة. وباعتبار أن الغاية القصوى من العصبية - وهذه الغاية لا تتحقق إلا في حالات

المفاهيم الاقتصادية والتكنولوجية

محدودة- تكمن في الاستيلاء على الحكم على أكبر نطاق ممكن، فالقصور هو بروز جماعة معينة، أسرة أو قبيل اعتمادًا على الحسب أو النسب، ثم بسط نفوذها شيئًا فشيئًا على المجموعة الاجتماعية بأكملها وعلى البلد أو الإقليم برمته، وفرض غلبتها عليه. وهذه الغلبة التي تهدف إلى الاستيلاء على الفائض الاقتصادي للمجتمع بواسطة نظام الضرائب والمغارم بالإضافة إلى نظام الجاه، تفرض نفسها إما بطرق سلمية كالحلف والاصطناع، أو باستعمال العنف والقهر. وغالبًا تجد في الدين مبررًا ودعمًا حاسمين لتبني إيديولوجية إصلاحية. لكن الغلبة لا تكون شاملة أبدًا، وذلك راجع إلى متطلبات وطبيعة النظام السياسي والاجتماعي نفسه، حيث أن هناك دائمًا بعض القبائل تتخلص من نفوذ الملك وتُعبّر عن استقلالها بامتناعها عن أداء الضرائب.

وكما لاحظ ذلك إرنست كلنر (Ernest Gellner)، يقدم ابن خلدون نظرية لتناوب النخب القبلية في إطار بنية سياسية مكونة من ثلاثة دوائر مشتركة المركز : الدائرة الداخلية تشمل القبائل الحكومية المرتبطة بالملك بروابط الأسرة أو غيرها، والتي تشكل القوة التي يستطيع بواسطتها أن يجبي الضرائب ؛ الدائرة التي تليها هي دائرة القبائل التي تخضع لنظام الضرائب ؛ والدائرة الأخيرة هي دائرة القبائل التي ترفض تأدية الضرائب⁽⁶⁾.

المفاهيم الاقتصادية والتكنولوجية

قبل كل شيء، يجب هنا أن نؤكد على الأهمية القصوى التي يحتلها البعد الاقتصادي في المقدمة. ولا نجد هذا البعد فقط في تحليل المظاهر المختلفة لحياة المجتمع، بل يخصص له ابن خلدون بابًا كاملاً حيث يدرسه بصفة مركزة ومستقلة. يأخذ ابن خلدون بعين الاعتبار أولاً المستوى الأنثروبولوجي، أي مستوى "المعاش"، وهو الذي يهم أحد الظروف العامة

(6) إنظر، Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press

Cambridge London New York New Rochelle Melbourne Sydney, 1981, p. 31.

مقدمة المحقق

للكائن الإنساني، ألا وهو ضرورة البحث عن وسائل العيش. بعد ذلك، يقفز إلى المستوى الاقتصادي بالمعنى الصحيح، مستوى "المكاسب"، في معنى عام ومجرد، منقطعة عن وظيفتها المتمثلة في تلبية الحاجات الضرورية. والتميز الذي يضعه ابن خلدون بين الرزق والكسب، وإن كان مرجعه مرجع ديني، فإنه يمتاز في الحقيقة بطابع اقتصادي صرف، إذ هو مبني على التعارض بين المكاسب المستهلكة وغير المستهلكة. من هنا، يعتبر ابن خلدون المكاسب كبلورة للقيمة يمكن أن تقاس بكمية العمل الذي تتضمنه. وللتعبير عن مفهوم "العمل"، يستخدم ابن خلدون غالباً كلمة العمل في صيغة الجمع، أي "أعمال". واستعماله هذا هو استعمال مفاهيمي، ولا شك، يتخذ فيه كلمة "أعمال" بكيفية مجردة، بمعنى العمل الداخِل في جميع أنواع المنتجات وتشخيصه كنوع من المكاسب أو الأموال. هكذا يبدو العمل كمكوّن ذاتي للمكاسب، ويمثّل كميته قيمة تلك المكاسب.

ومفهوماً "قيمة التبادل" (valeur d'échange) و"قيمة الاستخدام" (valeur d'usage) ولو أنهما حاضرين، فبصفة ضمنية فقط، إذ لا يتوفّر ابن خلدون على مفهومين يدلان عنهما في حد ذاتهما. وإنما نجد ههما مضمينين من جهة في كلمة "الرّزق"، وهي القنوة التي تمتاز أساساً بكونها مستهلكة، ومن جهة أخرى في كلمة "مكاسب"، وهي الأموال التي يُستهدف منها أن تدخل في إطار مسلسل التبادل.

ويقدم ابن خلدون الأنشطة الاقتصادية في مجموعة من الفصول يدرس فيها بالتوالي الزراعة والتجارة وباقي الصناعات الأخرى. ويلاحظ بالخصوص أن غور تلك الأنشطة محدد من طرف وضعية العمران ودرجة ازدهاره من ناحية، ومن طرف السوق من ناحية أخرى.

مقاربة ابن خلدوم للاقتصاد مقارنة يمكننا أن نسميها مقارنة جوهرية (approche substantive) في المعنى الذي لجده مستخدماً عند كارل بولاني (Karl Polanyi). فالأوصاف والتحليلات للمظاهر الاقتصادية

المفاهيم الثقافية

التي نجدها في الباب الثالث والرابع والخامس من المقدمة تكشف عن نظام اقتصادي مركب من مزيج من النظام التبادلي والنظام التوزيعي (système d'échange et système de redistribution). فبينما الأول، مثالياً، خاضع للسوق الضابط لنفسه (marché autorégulateur)، ولو أنه محدود بالتدخلات المترددة من طرف الدولة ومنافسة نظام جبايتها وتوزيعها للفائض، فإننا نجد الثاني، الذي يعتمد على الضرائب والجاه، متأثراً كذلك بالنقود والسوق. ويبقى التوازن بين النظامين معدوم الاستقرار والثبوت، بينما الاقتصاد برتمته يبقى مرتبطاً بالتطور الدوري الذي يتميز به الملك⁽⁷⁾.

المفاهيم الثقافية

يتسم الباب السادس من المقدمة، وهو أطول أبوابها، بالتفريق وعدم الوحدة. من المفروض، كما يشير عنوانه، أنه مخصص للعلوم والتعليم، لكنه في الواقع يتسع ليشمل مواضيع عديدة أخرى. فهو يشمل على نظرية للمعرفة، وتاريخ للعلوم الدينية والفلسفية، ونظرية تربوية، وتاريخ للتعليم في المغرب والمشرق، فضلاً عن نظرية لتعلم اللغات، وتاريخ للغات في العالم الإسلامي، وبحوث مطولة حول الفنون الأدبية والإبداع الشعري. وفي ختام كل هذه البحوث، نجد مقتطفات وافرة ووحيدة في نوعها من الشعر الشعبي عند البدو وسكان المدن في المغرب والمشرق.

لم يقترح ابن خلدون نظرية عامة للثقافة. فكل ما نجد عنده في هذا الشأن يتمثل في بعض الملاحظات والدراسات المبعثرة حول العلاقة بين نمو المجتمع وازدهار العلوم والصنائع. غير أن نظرية المعرفة عنده، إذ تستجلب معظم مفاهيمها وتحليلها من التقليد الفلسفي اليوناني-العربي، تكشف عن تصور جديد مرتبط بنظريته حول العلاقة بين العلوم الفلسفية والدين. تاريخه

(7) انظر عبد السلام الشداوي، ابن خلدون من منظور جديد، توفال، الدار البيضاء 2000.

للعلم مهم بقدر ما يحتوي عليه من عروض عن المباحثات الرئيسية التي رافقت نمو تلك العلوم وتطورها في المحيط الإسلامي، أكان الأمر يتعلق بالعلوم الدينية مثل علوم الكلام، والتصوف، وغيرهما، أو بالعلوم القديمة مثل المنطق، والطب، والرياضيات، والفلك، والكيمياء. إلا أن ابن خلدون لا يظهر هنا كل ما هو قادر عليه من روح التجديد إلا في معالجته للمسائل التربوية وفي مقارنته للمشاكل المرتبطة باللغة والأدب. فهو وإن لم يقدم نظرية متكاملة للتربية، إذ لم يعتبر مفهوم التربية في معناه العام، كما نفعله اليوم، فهو يقترح المفهوم الأساسي للملكة في تقديمه لنظرية التعلم وتاريخ التعليم. فضلاً عن ذلك، يقدم لنا بحثاً قيمة حول تاريخ اللغة العربية وازدهارها كلفة كلاسيكية، ثم تراجعها والاضمحلال الذي عرفته بعد تلاشي الدول العربية في المشرق، كما يأتي بدراسات فريدة في نوعها حول اللغات المختلفة المستعملة في الوسط البدوي والمراكز الحضرية في مختلف البلدان الإسلامية، تمثل أهم وأغنى شهادة لدينا حول هذه المواضيع. وأخيراً من اللازم أن نخص بالذكر إسهام ابن خلدون في المذهب الشعري العربي، بالخصوص من خلال دراسته لمفهوم الذوق الذي بواسطته نحكم على درجة الكفاية اللغوية والشعرية، ومفهوم الأسلوب⁽⁸⁾ الذي يستنبطه الكاتب والشاعر، بصفة لاواعية، من معرفته الحميمة بالأدب شعراً ونثراً ويستخدمة في منظوماته الشخصية.

تصور جديد للتاريخ الكوني

لم يحظ تاريخ ابن خلدون الكوني إلى وقتنا هذا بنفس الاعتبار الذي حظيت به المقدمة. بل تحيّل البعض أن فيه خيانة للمبادئ المنهجية والمفاهيم

(8) حول مفهومي اللوق والأسلوب، انظر جمال الدين بن الشيخ، المذهب الشعري العربي (الصادر بالفرنسية: Jamal Eddine Bencheikh, *Poétique arabe*, Editions Athropos, Paris, 1975).

التاريخ الكوني

التي احتوتها المقدمة. وفي الواقع، عندما نؤمن النظر في الكتابة التاريخية لابن خلدون، نجد فيها نفس الروح التجديدي الذي تتميز به كتابته النظرية⁽⁹⁾. يشتغل ابن خلدون انطلاقاً من نفس المواد التي يعتمد عليها المؤرخون المسلمون السابقون، أي الأخبار، التي تعني في نفس الوقت "الوقائع التاريخية" و"الرواية" أو "السرد" أو "العرض" لتلك الوقائع. وإن كان يسعى إلى تحقيق ونقد الأخبار على أساس تطابقها مع قوانين المجتمع والواقع الطبيعي الخارجي، فهو لا يفكر في بنائها بصفة منهجية (ما عدا في المقدمة، حيث يقدم في كثير من الأحيان إعادة بناء للوقائع في المعنى الحديث). غير أن الطابع التجديدي لمقارنته يظهر بوضوح في تصوره للتاريخ الكوني وفي تنظيمه لعمله التاريخي.

إن كتابة التاريخ الكوني لابن خلدون تختلف سواءً عن كتابة التاريخ عند البيزنطيين، أو المسلمين العرب، أو المؤرخين الغربيين في القرون الوسطى. كانت الأشكال البيزنطية والغربية القروسطية لكتابة التاريخ الكوني تتخذ كموضوع لها العالم منذ خلقه إلى أيام المؤرخ. وكانت تقدم الوقائع في إطار تاريخ النجاة الديني (*histoire du salut*) والتخطيط الإلهي لمصير البشر (*plan divin pour l'homme*). واستخدم المؤرخون المسلمون نفس الإطار الكرونولوجي الذي كان مستعملاً من طرف المؤرخين المسيحيين البيزنطيين، مع فرق واحد، يكمن في إمساحهم عن التأويل التاريخي কিفما كان نوعه. ثم يأتي ابن خلدون، فيحافظ على نفس الإطار الكرونولوجي وعلى نفس الإمساك عن التأويل، غير أنه يأتي بشيئين جديدين: أولاً يحدد للتاريخ الكوني موضوعاً جديداً هو الأمم، وبالتحديد، أم العرب والبربر والأمم المعاصرة لها من الفرس واليونان والروم والعبرانيين، والمصريين، وغيرهم.

(9) انظر مقدمتي لـ *Ibn Khaldûn, Peuples et nations du monde, Extraits des 'Ibar, Sindbad*, Paris, 1986 ; G. Martinez Gros, *Ibn Khaldûn et la Sicile*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, Atti delle tredicesime giornate normanno-sveve, Bari, 21-24 ottobre 1967, edizioni Dedalo, 1999, pp. 295-36.

مقدمة المحقق

ثم يستخدم لدراسة تلك الأم شبكة تحليلية جديدة، تتضمن عناصر مثل الأصل، والنسب، والمواطن، ومط العيش، والشعائر، وبالأخص، الملك. يستعمل ابن خلدون في تحليله للملك المقلتين الأرسطوطاليسيتين الصورة والمادة، حيث يتصور العلاقة بين الحكم السياسي، أو الملك، والمجتمع كعلاقة لا تنفك، كما هو الشأن في العلاقة بين الصورة والمادة. فهو يرى إذاً في الحكم القوة المنظمة الأساسية للمجتمع والمركبة لبنيته. وعند تقديمه لتاريخ أمة من الأمم، يدرس أصل الملك فيها، وأسبابه، وابتدائه، وغوه، وازدهاره. بهذه الطريقة، يُطَبِّعُ التاريخ، محاولاً استنباط قوانين غموه، وبذلك يخلق على السواء قطيعة بينه وبين المقاربة التأويلية للأستوغرافيين البزنطيين والغربيين القروسطيين، والمقاربة الوصفية للأستوغرافيين الإسلاميين-العرب، متخذاً لنفسه مقاربة في نهج التقليد الراجع إلى توسيديد (Thucydide) وبوليبي (Polybe)، والتي تتضمن تشابهاً مدهشاً مع الأستوغرافية الحديثة.

عقب ابن خلدون

من المسلم به عامةً أن ابن خلدون لم يخلف عقباً ملحوظاً لا في المغرب ولا في باقي العالم الإسلامي، وأنه لم يُعترف بإسهامه العلمي اعترافاً كاملاً إلا في العصر الحديث، عند بداية القرن التاسع عشر. وإن كان هذا الحكم صادقاً بإجمال، فإنه حكم نسبي، ولا بد من أن نحدده أكثر، وأن نضيف إليه بعض التوضيحات.

فمن الجلي، إذا اعتبرنا التراجم التي حُصِّصَتْ له في المغرب ومصر في حياته وبعد وفاته بقليل، أن معاصري ابن خلدون اعترفوا به كمؤرخ عظيم وشخصية فذة من أعظم الشخصيات التي طبعت العصر⁽¹⁰⁾. غير أنه لم

(10) انظر عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا / تونس، 1979/1399. جمع المؤلف في هذا الكتاب معظم التراجم التي وردت عن ابن خلدون عند المسلمين في القرون الوسطى.

يسجل أحد لا زعم ابن خلدون أنه ابتدع "علمًا جديدًا"، ولا مواقفه النظرية الأكثر أصالة. حقًا، إن ابن الخطيب، قبل كتابة المقدمة بزمان، في الوقت الذي كان فيه ابن خلدون يناهز الأربعين، لا حظ أنه "سديد الرأي"، "صحيح التصور"⁽¹¹⁾. كما أن إسماعيل ابن الأحمر، في نفس الفترة، أشار بإعجاب إلى فكره الثاقب قائلاً "وله ... طريقة راقية الفروع والفصول، كاد أن يصل بها إلى درجة الاجتهاد غاية الوصول..."⁽¹²⁾ إلا أنه لا يبدو أن نشر المقدمة في تونس أثار أي مناقشة في العمق. يقول لنا ابن خلدون إنه أهدى عمله إلى سلطان إفريقية أبي العباس الحفصبي، وأن طلبة العلم توافدوا عليه، مما أثار غيرة ابن عرفة، رفيقه في الدراسة، الذي كان أكبر منه سنًا، وأنه أصبح عرضة للوشاية والمكيدة من طرف هذا الأخير وأنصاره. لكنه لم يشر بثبات إلى الكيفية التي قوبل بها عمله. وكل ما يمكن أن نستنتج، هو أن كتاب العبر، وفي ضمنه المقدمة، لم يثر لا عداوة صريحة ولا حماسًا مفرطًا.

أما الاستقبال الذي حظي به ابن خلدون في مصر، فيبدو أنه كان متناقضًا، يمتزج فيه الإعجاب بالعداوة. كان الإعجاب عظيمًا وشاملاً - ولو أنه لم يخلُ من سخرية - فيما يتعلق بفصاحته، وعدوبة محاضراته. ولكن شخصيته وذهنه لم يجدوا نفس القبول. فهذا ابن حجر العسقلاني، أحد المحدثين والمؤرخين المصريين الكبار في القرن الخامس عشر، الذي كان قد استفاد في صغره من محاضرات ابن خلدون في التاريخ، يتدد به ضمنيًا لكونه "لم يغير زيه المغربي، ولم يلبس بزى قضاة هذه البلاد"، وأنه "يحب المخالفة في كل شيء"⁽¹³⁾، ويؤاخذ عليه "تكرره للناس"، و"الفتك في كثير من أعيان الموقعين

(11) أنظر لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، نبذة في كتاب عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 300-301.

(12) إسماعيل بن يوسف بن الأحمر، نثير فرائد الجمعان في فحول الزمان، نبذة في نفس المرجع، ص 320.

(13) ابن حجر العسقلاني، وقع الإصر عن قضاة مصر، نبذة في مؤلفات ابن خلدون، ص 329.

والشهود"، ويردد ما قيل عنه من أمور قبيحة، خصوصاً في آخر عمره⁽¹⁴⁾. وبالمقابل، كان ابن خلدون محوَّطاً بكثير من المحبين له والمعجبين بشخصيته الفذة وفكره اللامع، سواء من تلامذته أو من غيرهم، مثل العالم السوري برهان الدين الباعوني، الذي رافقه إلى دمشق في الوقعة ضد تيمورلنك، وكان يكثر الاجتماع به بالقاهرة⁽¹⁵⁾.

لا يذكر ابن خلدون شيئاً كثيراً عن الاستقبال الذي حُصِّصَ في مصر لعمله في حد ذاته، غير أننا نجد أصداءً كثيرة عن ذلك الاستقبال في التراجم التي كتبت عنه. يقول لنا ابن خلدون إن "العلم والتدريس" كانا يمثلان معظم انشغالاته في السنوات التي قضاها في البلاد المصرية. فقد كان يُدَرِّسُ الفقه، والحديث، وأصول الفقه في أهم المؤسسات القاهرية مثل جامع الأزهر، والمدرسة القمحية (785-786)، والمدرسة الظاهرية (نفس الفترة)، وخانقة صرغتمش (791). وكان يدرس التاريخ والمواد المتعلقة به بدون شك في إطار محاضرات خاصة حول المقدمة، لأن تدريس التاريخ لم يكن له طابع رسمي في ذلك العصر. نجد عند أحد تلامذته، محمد بن عمار، وصفاً دقيقاً للطريقة التي كان ينهجها في تدريس أصول الفقه. يقول ابن عمار: "كان يسلك في إقرائه الأصول مسلك الأقدمين كالإمام، والغزالي، والفخر الرازي، مع الغض والإنكار على الطريقة المتأخرة التي أحدثها طلبة العجم ومن تبعهم في توغل المشاحة اللفظية والتسلل في الحدية والرسمية اللذين أثارهما العضد وأتباعه..."⁽¹⁶⁾.

على العموم، اعترف العلماء المصريون بأهمية الجانب التاريخي من عمل ابن خلدون، لكن مع بعض التحفظات التي كانت أحياناً قوية. هنا كذلك، يعطي ابن حجر العسقلاني المثال، حيث يقول في إنباء الغمر بأبناء العمر:

(14) نفس المرجع، ص 328، 330.

(15) نفس المرجع، ص 319.

(16) نفس المرجع، ص 345.

"وصنف التاريخ الكبير في سبع مجلدات ضخمة، ظهرت فيه فضائله، وأبان فيه عن براعته. ولم يكن مطلقاً على الأخبار على جليتها، لا سيما أخبار المشرق. وهو بين لمن نظر في كلامه"⁽¹⁷⁾. ويردد المترجمون الآخرون لابن خلدون نفس الحكم، ولو أن البعض منهم، كالعيني مثلاً، يسلم له أنه "أمعن فيه ما يتعلق ببلاده"⁽¹⁸⁾. وفي الواقع، الشيء الوحيد الذي كان يؤخذ على ابن خلدون يتعلق بمقالته حول صراحة نسب الفاطميين، تلك المقالة التي كانت تخالف الرأي المسلم به لدى أغلبية المؤرخين في ذلك العصر بمصر. وكان أبو الحسن الهيثمي، شيخ ابن حجر وأحد المحدثين المصريين، من أكبر المنتقدين لموقف ابن خلدون يقيماً منه أن هذا الأخير كان يُكن عداوة سرية لآل علي. وبهذه المناسبة، يخبرنا ابن حجر أن ابن خلدون رجح عن الرواية التي ذكر فيها، حسب أعدائه، جملة تظهر فيها عداوته لآل علي.

أما فيما يخص المقدمة، فإن لدينا حول الاستقبال الذي حظيت به في مصر ثلاث شهادات فقط، لابن حجر، وابن عمار، والمقرئزي. يطري الأخيران، وهما من تلامذة ابن خلدون الأقربين، على المقدمة في حد ذاتها إطراءً صريحاً، بيد أن شهادة الثالث، ليست في الحقيقة سوى تعليق عن كلام المقرئزي.

المقرئزي وابن عمار يعترفان بالطابع الاستثنائي للمقدمة. يقول عنها المقرئزي: "مقدمته لم يعمل مثالها، وإنه لعزیز أن ينال مجتهد مثالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم. توقف على كنه الأشياء، وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبّر عن حالة الوجود، وتنبي عن أصل كل موجود، بلفظ أبهى من الذر التنظيم، وألطف من الماء إذا مر به

(17) نفس المرجع، ص 333.

(18) أبو محمد بدر الدين العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، نبذة في مؤلفات ابن خلدون،

ص 334.

النسيم.⁽¹⁹⁾ أما ابن عمار، فهو يؤكد من جانبه على الطابع الفريد والموسوعي للكتاب، ويضعه في مرتبة المؤلفات الأدبية والتاريخية الثلاثة التي كانت تغطي بأكبر تقدير في الثقافة الإسلامية حينذاك، وهي كتاب الأغاني للإصفهاني، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وحلية الأولياء لأبي نعيم⁽²⁰⁾. غير أن ابن حجر لا يرى شيئاً حقيقياً في هذا التقريظ، سوى "ما يتعلق بالבלغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية..."

ويظهر من هذه الشهادات القليلة المتوفرة لدينا حول نوعية الاستقبال الذي حظيت به أعمال ابن خلدون في كل من جانبيها التاريخي والنظري، سواء في المغرب أو في المشرق، أن الأحكام حولها لم تخرج عن الإطار المعتاد الذي تتوازن فيه التقديرات الإيجابية والسلبية، ولو أن شخصية ابن خلدون نفسها كانت محل نزاع ونقاش. فالأحكام التي صدرت حول التاريخ، القائلة بأنه "تاريخ كبير"، أو "تاريخ مليح"، والانتقادات التي وجهت إليه لا تعترف له لا بالأصالة ولا بالانحراف بصفة خاصة. وإن كانت هناك حقاً رواية أولى للتاريخ قد رجح عنها المؤرخ كما يزعم ابن حجر، فإنه لم يصل إلينا أي صدى اليوم عن المناقشات التي من المفترض أن تكون قد دارت حولها بتلك المناسبة. وأما المقدمة، ولو أننا نفترض أنها أثارت ردود فعل أكثر حدة، فما وصل إلينا منها يتسم، لسوء الحظ، بطابع مفرط العمومية، لا يمكن أن نستخلص منه أي استنتاج مهم، اللهم أن بعض تلامذة ابن خلدون الأقرباء قد شعروا ولا شك بالأهمية النظرية والقيمة العلمية لأعماله، دون أن يشركهم الكثير في هذا الرأي، كما يتجلى من صيغة أغلب المترجمين له.

لم يكن عدد تلامذة ابن خلدون التي وصلت إلينا أسماؤهم يفوق اثني عشر⁽²¹⁾، أكثرهم تخصصوا لاحقاً في علم الأصول. فعن أحدهم، ابن عمار،

(19) نفس المرجع، ص 343.

(20) السخاوي، الضوء اللامع، نبذة في مؤلفات ابن خلدون، ص 345.

(21) سبعة منهم خصوا بترجمة في كتب التراجم للقرن الخامس عشر. واحد منهم فقط من أصل مغربي، هو محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق، المتوفى سنة 1438/842-39.

يقول السخاوي في الضوء اللامع، بصريح العبارة أنه "سمع عنه قطعة من مقدمة تاريخه"⁽²²⁾ فضلاً عن دروس الفقه وأصول الفقه. غير أنه يبدو أن ذلك لم يؤثر في مصيره الفكري، كما يتضح من لائحة مؤلفاته. وحتى المقرئ، الذي ترك مؤلفات تاريخية تمتاز بغزارة المعلومات، خصوصاً تلك التي تتطرق إلى تاريخ مصر ومؤسساتها ومآثرها، يبدو أنه لم ينتفع كما يجب بأفكار ابن خلدون الجديدة حول التاريخ والمجتمع.

في القرون التالية، قبل بزوغ العصر الحديث، ما فتى تاريخ ابن خلدون، وبالاخصصوص القسم المتعلق بتاريخ المغرب، محل العناية قراءة واستشهاداً. ويجب الإشارة إلى أن الجزءين الثالث والرابع من كتاب العبر ترجماً إلى اللغة التركية سنة 1859 من طرف رجل الدولة العثماني، العالم بالمسكوكات والميداليات، عبد اللطيف صبحي باشا، الذي زاد عليهما جزءين نُشرا عام 1861. وبالمقابل، أضفى الاعتناء بالمقدمة في كل هذه الفترة محدوداً، حيث لا يسعنا أن نذكر هنا سوى حالتين مهمتين: الأندلسي ابن الأزرقي، المتوفى في بيت المقدس سنة 1496، والتركي خليل باشا زاده، الذي عاش في القرن السابع عشر، بغض النظر عن الترجمة الجزئية إلى اللغة التركية التي أنجزها بيرري زاده في بداية القرن الثامن عشر والتي أمتها أحمد جدوة باشا في القرن التالي.

يكشف بدائع السلك في طبائع الملك لمحمد بن علي بن الأزرقي، قاضي القضاة بقرطبة والكاتب المنتج الذي عاش اللحظات الأخيرة لمملكة قرطبة عن هدف عملي صرف: تقديم "تلخيص ما كتب الناس في الملك والإمارة والسياسة"⁽²³⁾. وتصميم الكتاب بعيداً بالشيء الكثير: بعد مقدمتين حول الملك عقلاً وشرعاً، يعلن عن أربع كتب يعالج فيها بالتوالي المواضيع التالية:

(22) السخاوي، الضوء اللامع، منشورات دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ، ج 8، ص 232-34.
(23) انظر بدائع السلك في طبائع الملك، تأليف أبي عبد الله بن الأزرقي المتوفى عام 896هـ، تحقيق وتعليق الدكتور علي سامي النشار، الجمهورية العراقية، سنة 1978، مقدمة المؤلف.

مقدمة المحقق

حقيقة الملك والخلافة، أركان الملك وقواعد مبناه، متطلبات السلطان، عواقب الملك وعوارضه. بعد ذلك، تأتي الخاتمة حيث يتطرق المؤلف إلى "سياسة المعيشة" و"سياسة الناس".

يبدو من الواضح أن ابن الأزرق كان يتوقّر على معرفة معمقة لمقدمة ابن خلدون التي تمثل مرجعه الأساسي ومصدر معظم استشهاده بالجانب إلى عدد من المفكرين اليونانيين والفرس والعرب. غير أنه إذا كان عدد كبير من المفاهيم العامة مثل "ال عمران" و"العصية"، وكثير من التحديدات والتحليل والأفكار العامة الخلدونية قد وجدت طريقها إلى كتاب ابن الأزرق، فإن التوجّه النظري العام لابن خلدون لم يؤخذ بعين الاعتبار. في النهاية، كلما يبقى من المقدمة عند ابن الأزرق هو مجموعة من الأفكار والقواعد السياسية التطبيقية، على طريقة الأدبيات السياسية المعهودة في الثقافة العربية الإسلامية. ومن جهته، حاول خليل باشا زاده، كما أشار إلى ذلك ف. بابنكر⁽²⁴⁾ (F. Babinger) أن يقلد مقدمة ابن خلدون في كتابه الذي يحمل عنوان تاريخ طبعي أفندي، والذي، للأسف، لم يسع لنا الاطلاع عليه بصفة مباشرة، لعدم معرفتنا للغة التركية. ويبدو أن هذا الكتاب يدخل في إطار حركة الاهتمام الواسع بابن خلدون التي ظهرت في الأوساط المثقفة وبين المؤرخين والعلماء العثمانيين أمثال حاجي خليفة، ونعيمة، وأحمد لطف الله. إلا أن محاولة خليل باشا، كالمحاولة السابقة لابن الأزرق الأندلسي، لم تدرك المستوى النظري للمقدمة.

يرجع اكتشاف ابن خلدون من جديد من طرف العالم الحديث إلى بداية القرن التاسع عشر. بعد انطلاقه من فرنسا مع سيلفستر دو سامسي⁽²⁵⁾

(24) انظر عبد الرحمن بدوي، المرجع المذكور، ص 216، حيث يحيل إلى

Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1827, S. 212.

(25) انظر

Sylvestre de Sacy, "Extraits des Protégomènes d'Ebn Khaldoun", in *Relation de l'Égypte par Abdellatif, médecin de Bagdad...*, Paris, 1810, pp. 509-524 (traduction), 558-64 (texte arabe).

(Sylvestre de Sacy) انتقل إلى باقي أوروبا، ثم انتشر في البلدان الإسلامية ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽²⁶⁾. ولم يدر العلماء الغربيون خلال مدة طويلة أي جانب من ابن خلدون استغللاه، أجنب المؤرخ الذي أتى بمعلومات ثمينة حول المغرب وصقلية وإسبانيا وغيرها، والذي تم استخدامه في صالح المشروع الاستعماري؟ أم جانب العالم المُتَنظِّر للمجتمع، الذي لم تُدرك حينذاك أهميته بصفة كاملة؟ هذا هو الذي أدى إلى كون أول جزء نُشر من كتاب العبر هو الجزء المخصص لتاريخ المغرب، بقطع النظر عن بعض المقتطفات المحدودة من المقدمة، التي نُشرت في الربع الأول من القرن التاسع عشر⁽²⁷⁾. غير أن المقدمة سرعان ما أخذت تستجلب اهتمام العلماء وتلفت نظر بعض الأوساط المثقفة. هكذا، على سبيل المثال، تعرف المجلس (Engels) في أواخر القرن التاسع عشر على أفكار ابن خلدون حول المجتمع، وقدم تلخيصًا موجزًا لها في مقالته الحاملة لعنوان: "مساهمة في التاريخ البدائي للمسيحية" الذي نُشر في *Die Neue Zeit* سنة 1894-1895⁽²⁸⁾.

(26) نشر أول طبعة للمقدمة سنة 1857 في بولاق، قرب القاهرة، سنة قبل الطبعة الفرنسية لكونترمير. نشر وتكميل الترجمة التركية للمقدمة ليري زاده من طرف أحمد جودة تحت عنوان: عنوان السير، ترجمان مقدمة ابن خلدون، القسطنطينية، سنة 1863؛ أول نشرة لكتاب العبر في بولاق سنة 1867-68؛ نشر أول مقالة حول ابن خلدون في أول موسوعة عربية حديثة، تحت إشراف بطرس بستانقي، دائرة المعارف، بيروت، ج 1، ص 460-68.

(27) في عام 1841، نشر نوبل دي فرجي (Noël des Vergers) في باريس كتابه حول تاريخ شمال إفريقيا في عهد بني الأغلب وصقلية تحت السيطرة الإسلامية

L'Histoire de l'Afrique du Nord sous les Aghlabides et de la Sicile sous la domination musulmane, Texte arabe d'Ebn Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes ;

في سنة 1847-51، نشر دو سلان النص العربي لتاريخ البربر والدول الإسلامية بإفريقية الشمالية، وفي سنة 1856 الترجمة الفرنسية لنفس الكتاب.

(28) انظر

Ernest Gellner, *The Maghreb as a Mirror for Man, in Anthropology and Politics, Revolution in the Sacred Grove*, Blackwell Publishers, Oxford, 1955, pp. 202-11.

أدمج المجلس تحليل ابن خلدون للمجتمع المغربي في نظريته الثنائية للتاريخ، التي تضمن التقدم للغرب وتخصص المشرق السقوط في ركود دوري. ومن لا شك فيه أنه تعرف على ترجمة المقدمة لابن خلدون عن طريق العالم الروسي كوفلنسكي (Kovnevski)، الذي كان قد استقبل من طرف ماركس في لندن.

ثم استُخدِمَ ابنُ خلدون بكيفية كثيفة في القرن العشرين. فقد لقيت تحاليله للمجتمع المغربي والعربي على العموم، ومعظم مفاهيمه الاجتماعية، صدىً عميقاً لدى السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين. فهو يحتل مرتبة لا يُستهان بها بجانب طوكفيل (Toqueville) ومُسْكِرِي (Masqueray) ودورْكهيم (Durkheim) وإفانْس بُرْتشارد (Evans-Prichard)، ومُنتاني (Montagne)، وهارت (Hart)، وكِلْنر (Gellner)، إن اكتفينا بذكر عدد من الأنثروبولوجيين الذين إما تأثروا بأفكاره مباشرة أو قاموا بدراسة نفس المادة الشمال إفريقية التي تمثل أرضية المقدمة. فإرنست كلنر على الخصوص، الذي أصبحت دراساته حول مجتمعات إفريقيا الشمالية والمجتمعات العربية عموماً ذات أهمية تاريخية، يعتمد أساساً على المفاهيم والتحليل الخلدونية لاقتراح نظريته الأنثروبولوجية حول المجتمع الإسلامي⁽²⁹⁾. لكن، بينما حظيت المقدمة بالاعتراف التام كإسهام علمي أساسي، فإنه لم يُعْتَبَر التاريخ الخلدوني (الذي لم تتم دراسته حتى الآن إلا بصفة جزئية) سوى كمصدر للمعلومات، يزيد، ولا شك، على مُعَدِّلِ مؤلفات المؤرخين المسلمين بحسن التنظيم وغزارة المادة، خصوصاً بالنسبة إلى تاريخ المغرب. ويبقى هكذا إسهام ابن خلدون كمؤرخ غير معترف به إلى يومنا هذا.

كان ابن خلدون واعياً بأن عمله يمثل قطعة مع التقليد الفكري السابق له حول المجتمع والتاريخ، بما فيه التقليدان اليوناني والإيراني⁽³⁰⁾. غير أنه لم يكن يزعم أنه أنتج علماً متكاملًا ونهائيًا، بل هو، على حد قوله، اكتفى بـ "نهج السبيل"، متوخياً أن علماء آخرين من بعده، سيتابعون مشروعه المجدد:

"ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسأله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه أو

(29) انظر Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981

(30) انظر للمقدمة، نشر كوترمير، ج 1، ص 66.

لماذا لم يلق عمل ابن خلدون صدًى كبيراً في المجتمع الإسلامي ؟

اشتبهت بغيره مسأله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل أني نهجت له السبيل، وأوضحت الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء".
ويبدو واضحاً، كما مر، أن حلم ابن خلدون لم يتحقق إلا نسبياً في البلدان الإسلامية خلال الأربعة قرون التي تلت موته. لذا، لا مفر من أن نعيد الأسئلة التي ما فتئت تتردد بشيء من المضايقة لدى الباحثين المعاصرين الذين أبدوا اهتمامهم بابن خلدون منذ ما يقرب الآن من قرنين. لماذا لم يلق عمله، وبخاصة المقدمة، الصدى والمآل الذي كان من المؤمل أن يحظى به بين معاصريه والأجيال التالية في المجتمع الإسلامي ؟ كيف يمكن تفسير ظهور عمل متقدم على زمانه بتلك الدرجة ؟ بالمقابل، كيف يمكن تفسير الخطوة الكبيرة التي قوبل بها من طرف العالم الحديث ؟

هذه الأسئلة، ولو أنها تظهر عظم البساطة والطابع المحدود، إذ أنها على كل حال لا تهتم إلا بعمل كاتب واحد من بين الآلاف من الكتاب المسلمين، سرعان ما تستحيل إلى أسئلة مريعة حينما نسعى إلى الإجابة عنها بشيء من الدقة. السبب في ذلك، في الواقع، هو أنه للإجابة عن السؤال الأول، من المفروض علينا أن نبحث في الإسلام برمته، كحضارة وثقافة؛ وللجواب على السؤالين الآخرين، يجب أن ننظر إلى تطور العالم الحديث بأكمله، والعلاقة التي كان الإسلام ينسجها مع ذلك التطور. من الواضح أنه ليس في طاقتنا، في إطار هذا التقديم، الخوض في مثل هذه المشاكل، ولو أنها تفرض نفسها إلحاحاً. لذلك، سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض التوجهات والأفكار الأولية.

لنذكر أولاً بالبدئية التالية : إن لم تنابع المجتمعات الإسلامية عمل ابن خلدون متابعة تستحق الذكر، في زمانه وفي القرون الثلاثة أو الأربعة التي تلت، فمعنى ذلك أنها لم تر أي فائدة أو مصلحة أساسية في فعل ذلك، أو أن تلك المتابعة لم تمثل بالنسبة إليها مسألة حيوية ولا رهاناً ذا أهمية. وعلى كل حال، من المؤكد أنها لم تر أي خطر في العمل الخلدوني، وإلا لكانت لحاربه.

وهذا يجعلنا نؤكد أن العمل الخلدوني، سواء في مظاهره العملية أو النظرية، لم يكن ينطوي على تناقضات أساسية مع الثقافة الإسلامية التقليدية. وكنتيجة لذلك، يمكن أن نفترض أنه يمكن تفسيره أساساً في إطار الثقافة الإسلامية. غير أنه، باعتبار أن العمل الخلدوني قُدِّرَ له أن يجد لنفسه تمديدات في أمكنة وأزمنة أخرى، فحتى اللامبالاة أو الحياد اللذين قوبل بهما داخل الإسلام، يجب أن يُعْتَبَرَا كحد أو أفق لم يكن في وسع الإسلام القروسطي أن يتجاوزهما. ونحن نميل إلى هذا الاتجاه، لاسيما وأن العالم الحديث، الذي لقيت في إطاره النظريات الخلدونية صدى وتطورات مؤكدة، يحدد نفسه على أساس أنه مُحَطَّم الحدود والأفاق التقليدية القروسطية.

ويإيجاز، وبصفة مؤقتة، يمكن أن نقول ما يلي: لعل أهم شيء في المحاولة الخلدونية، وهذا يتجلى سواء في المقدمة أو في العروض التاريخية من كتاب العبر، هو تطبيع (naturalisation) المجتمع والتاريخ. تطبيع المجتمع أولاً: إذ يتخذ ابن خلدون العمران الإنساني كموضوع لعلمه الجديد، كما مر، يَؤَدُّ أن يبحث في "طبائعه"، أي الأحوال الجغرافية، والمناخية، والروحية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والتقنية، والعلمية التي يمكن له أن يزدهر ضمنها، والقوانين التي تتحكم في ظهوره، ونموه، ونهايته. عندما يبحث في الدين، على سبيل المثال، ينطلق ابن خلدون من المُسَلِّمة أن الدين هو أولاً وقبل كل شيء شريعة من إلهام إلهي. بعد ذلك، يأخذ في دراسته في إطار نوع من أنثروبولوجية العلم الغيبي، مستشهداً بأمثلة من المجتمع الإسلامي بصفة رئيسية، لكن دون أن يهمل الأمثلة الأوربية، والإفريقية، والهندية. ثم يقدم العلم الغيبي من خلال كل مظاهره واختلاف أشكاله لدى الأنبياء، والسحرة، والكهان، والمنجمين، وغيرهم، محاولاً تمديد طبيعته ووصف طريقة سيره⁽³¹⁾. مثال آخر: عندما يعالج المؤسسات السياسية كالملك،

(31) انظر المقدمة الفصل الأول، 6، ص 146 وما بعدها.

تطبيع المجتمع والتاريخ

يحلل الظروف الاجتماعية والسياسية لظهوره، والمراحل التي يمر بها خلال تطوره، والقوانين التي تتحكم في سيره، والدورة التي يمر منها منذ نشأته إلى اضمحلاله⁽³²⁾. تطبيع التاريخ ثانياً: لا يظهر التاريخ عند ابن خلدون كمجرد تأريخ للحوادث، بل كخبر عن حياة الأمم التي استولت على الحكم بالتوالي، وشكلت دولاً كونية في العالم، مبرزاً المراحل التي مرت بها منذ نشأتها ونموها إلى منتهاها.

هذه الطريقة في تطبيع المجتمع والتاريخ ليست، بالتأكيد، طريقة جديدة كلياً. لكن لم يسبق أن وُصل بها إلى هذا المدى، أو استُعملت بنفس الصرامة. لقد سبق لبعض المؤرخين القدماء مثل هيرودوت، وبالأخص، ثوسيديد وبوليبي، أن حددوا مواضيع للتاريخ وعالجوها كمواضيع طبيعية: مثلاً الوقائع العسكرية والسياسية، والمؤسسات، وأحياناً، العوائد والقوانين، بل وحتى الأديان. لكن، ظلت الطريقة عندهم محدودة بقطر أو حقبة زمنية، أو مجموعة من الأقطار والأحقاب، مُعرضة عن المناطق أو الحضارات الأجنبية، أو معالجة لها بكيفية جزئية. ولم تصل أبداً عندهم إلى مستوى الكونية والصرامة الذي مجده عند ابن خلدون. والمؤرخون المسيحيون، بدورهم، سواء في الأمبراطورية البيزنطية أو في الغرب القروسطي، قاموا بإضفاء نظرة إيديولوجية على التاريخ بدلاً من تطبيعه، بتطبيقهم على التاريخ طريقة تأويلية. أما المؤرخون المسلمون الذين تأثروا أساساً بطرق ومفاهيم المؤرخين البيزنطيين السابقين عليهم، فقد اتخذوا ابتداءً من وقت معين طريقة "محايدة" لسرد الأحداث التاريخية، مقترين هكذا من الطريقة اليونانية القديمة. وهذه الظاهرة، يمكن ملاحظتها منذ القرن الثالث الهجري / التاسع المسيحي عند بعض المؤرخين مثل اليعقوبي والبلاذري والطبري، ثم في القرن الرابع / العاشر عند المسعودي والمقدسي، لكن لم تبرز بكل جلاء إلا

(32) انظر المقدمة الفصلين الثاني والثالث.

عند المؤرخين مسكوتيه والبيروني في القرن الخامس / الحادي عشر. ولولا انفتاح الأستوغرافية الإسلامية على نظرة للمجتمع والتاريخ تريد لنفسها أن تتسم بالعقلانية لما كان بالإمكان ظهور المشروع الخلدوني.

ولكونه يتوفر على ثقافة مزدوجة، فقهية - كلامية وفلسفية، استطاع ابن خلدون أن يدفع بالطريقة التطبيعية إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه في ظروف المجتمعات الزراعية-الرعية السابقة للعصر الحديث، لكن دون أن يتجاوز بعض الحدود الأيديولوجية والاجتماعية والمادية. وكما نلاحظ اليوم، بعد مرور ستة قرون، كانت كل محاولة لإبداع فكر سوسيولوجي أو أنثربولوجي لا بد وأن تظهر بمظهر البذخ الفكري، ولم يكن لها أن تحظى بأية فائدة علمية. هذا يعني أن الاستقبال المعتدل الذي خُصص للمقدمة لا يمكن إرجاعه إلى اضمحلال المغرب والعالم الإسلامي في القرن الرابع عشر - مع اعتبار نسبية ذلك الاضمحلال - بل يجب أن نوزعه إلى حدود نظام الحضارة الإسلامية، تلك الحدود التي كانت تشاركها فيها كل الحضارات الزراعية السابقة للعصر الحديث. وتلك الحدود، لم يُقدّر لها أن تتفكك وتتلاشى شيئاً فشيئاً إلا في الظروف الجديدة المتوفرة في العالم الحديث ابتداءً من القرن الخامس عشر / السادس عشر الميلادي في أوروبا.

عبد السلام الشدادي

مقدمة حول النص

1. المخطوطات

من الجلي الواضح أن ابن خلدون كان يعتبر المقدمة بمثابة الجزء الأول من الثلاثة أجزاء التي يتكون منها كتاب العبر. إلا أن الحجم الضخم التي اتخذته شيئاً فشيئاً من جهة، والصدى العظيم الذي أثارته ولاشك لدى علماء العصر من جهة أخرى، جعلها تنفصل عن باقي الكتاب في حياة المؤلف نفسه. فابن خلدون كان يخصص لها دوراً عند مقامه بالقاهرة، وكان يشير إليها أحياناً كمؤلف مستقل. غير أن كل هذا لا يبرر في حد ذاته الانفصام النظري الذي أراد بعض الباحثين المعاصرين أن يقيموا بين المقدمة وباقي كتاب العبر.

على حد قول ابن خلدون، تم تحرير الرواية الأولية للمقدمة في مدة خمسة أشهر في قلعة ابن سلامة بالمغرب الأوسط، حيث التفت إلى المؤرخ في ذي القعدة سنة 776 / مارس-أبريل سنة 1375 ليتفرغ لعمله العلمي، بعد أن قضى أكثر من عشرين سنة في خدمة ملوك المغرب والأندلس. بعد ذلك، تابع ابن خلدون طوال مقامه في مصر، أي فيما يقرب من ثلاث وعشرين عاماً، عمله في المقدمة، تهذيباً وتنقيحاً وزيادة، إلى حدود سنة 806/1404، سستان قبل وفاته، كما تدل على ذلك بوضوح مخطوطة حسين جلبي رقم 793 الموجودة في مدينة برسة بتركيا.

المرحلة الأولى لتحرير المقدمة

نص المقدمة إذًا عرف تطورًا كان لا بد وأن يتجلى في العدد الهائل من المخطوطات التي لدينا اليوم. ولقد أُقيمت لوائح لهذه المخطوطات من طرف عدة باحثين، غربيين ومسلمين، نخص بالذكر منهم ن. شميث، وكارل بروكلمان، وج. كبريلي، وعبد الرحمن بدوي. انطلاقًا من هذه اللوائح ومن دراسة أهم المخطوطات، واعتبارًا لأنه من العسير جدًا بسبب حجم النص الاعتماد على جميع النسخ المعروفة التي يجاوز عددها أربعين، اخترنا لتحقيقنا الجديد للمقدمة المجموعة التالية من المخطوطات المكونة من جميع الأصول وبعض النسخ، مرتبة حسب المراحل الرئيسية الثلاث التي مر بها تطور النص :

المرحلة الأولى

هذه المرحلة متمثلة في أصلين : مخطوطة المتحف البريطاني رقم Add 9574، التي نشير إليها برمز [أ]، ومخطوطة ليدن رقم 48 جوليوس، التي نشير إليها برمز [ب]⁽¹⁾.

مخطوطة [أ] تحتوي على جزأين، الجزء الأول منهما يضم الثلاث أبواب الأولى من المقدمة، والجزء الثاني النبد المختصرة من كتاب مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. وينتهي نص المقدمة في ص 402 في الفصل الذي عنوانه : "الكشف عن مسمى الجفر"، من الباب الثالث. لم يرد تاريخ نسخ هذه المخطوطة ولا اسم الناسخ. هناك تعليق قصير لمالك المخطوطة، لكن اسمه مشطب عليه وغير مقروء. المخطوطة مكتوبة بخط مغربي جميل يقرأ بسهولة. ورد عنوان الكتاب في الديباجة هكذا : ترجمان العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والبربر. وهو عنوان لم نجد في أية نسخة أخرى. في نفس

(1) لقد نشر مبارك رجالة نصًا للمقدمة تحت عنوان "المقدمة. الرواية الأولى المنشورة بالشرق" في إكس أن بروفنس، سنة 1981-1983، على أساس مخطوطة المتحف البريطاني ومخطوطة ليدن، في جزئين، ووعد بنشر جزء ثالث يشتمل على التعليقات والحواشي، غير أن هذا الجزء لم يخرج إلى حيز الوجود إلى اليوم.

مقدمة حول النص

الديباجة، نجد إهداء إلى خزانة سلطان تونس أبي العباس أحمد الحفصي، وهو نفس الإهداء الذي أورده الهوريني في نشرة بولاق. عندما نقارن هذه المخطوطة مع المخطوطات الأخرى للمقدمة، نستطيع أن نجزم أن مخطوطة [1] تمثل أقصر رواية معروفة لدينا. والنموذج العام الذي نجده في الثلاث الأبواب الواردة في هذه المخطوطة تتطابق بالإجمال مع نفس الأبواب في الروايات الأخرى للمقدمة، بقطع النظر عن بعض الفروق التي سنتكلم عنها فيما بعد.

مخطوطة ليدن رقم 48 جوليوس، التي سنرُز إليها بحرف [ب] تحتوي على 261 صفحة. وهي كذلك، لا تحمل لا اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. خطها رديء جداً، صعب القراءة في بعض الأحيان. ومن الواضح أنها تضم عددًا كبيرًا من الأغلاط من طرف الناسخ نفسه. تنتهي هذه المخطوطة عند الفصل الذي عنوانه: "في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد". ورد عنوان الكتاب هكذا في الصفحة الأولى: عنوان العبر وديوان المبتدا والخبر، تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة العمدة أبي زيد عبد الرحمن ولي الدين ابن خلدون، غفر الله له ولجميع المسلمين. وفي الديباجة، ورد العنوان هكذا: عنوان العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهما من السلطان الأكبر. لا نجد في هذه الديباجة الإهداء إلى خزانة السلطان الحفصي أبي العباس أحمد. ويبدو وكأن الناسخ يتبرأ من "سقم" الأصل الذي نسخ عنه، إذ يقول في آخر الكتاب: "وهذه القصيدة وما بعدها لما وجدناها [هكذا] في غاية السقم تركنا كتابتهم. وبهم يتم هذا الكتاب. وكذلك جميع هذا المؤلف من أوله إلى آخره في غاية السقم وعدم الصحة من كاتب الأصل". ومن هنا يتضح أن الأصل الذي استعمله الناسخ يستحيل أن يكون أصل المؤلف نفسه أو نسخة صحيحة عن هذا الأصل. ومن المحتمل أن تكون النسخة التي اعتمدها ناسخ [ب] هي نسخة لأحد تلاميذ ابن خلدون، أخذ عنه مباشرة بعد استقراره في مصر. فالنص يتبدى هكذا: "قال

المرحلة المتوسطة لتحرير المقدمة

شيخنا وأستاذنا الإمام العالم العلامة أبو زيد عبد الرحمن ولي الدين ابن خلدون". لقب "ولي الدين" يدل على أن ابن خلدون كان إذذاك في مصر، لأن هذا اللقب لا نجده في أي ترجمة من التراجم التي كتبت عن المؤرخ المغربي قبل سفره إلى الشرق. إلا أننا لا نجد هنا صحة هذا اللقب صفة قاضي القضاة كما وردت في النسخة المهداة إلى خزانة الظاهر برفوق، مما يدل على أن مخطوطة [ب] قد وُضِعَتْ قبل رجب 786 (غشت 1384)، وهو التاريخ الذي عُيِّن فيه ابن خلدون لأول مرة في منصب قاضي القضاة المالكي بمصر، وبعد سنة 784 (1382) وهي السنة التي وصل فيها إلى مصر. من جهة أخرى، لا بد وأن يكون أصل [ب] قد وُضِع في زمن قريب جدًا من وصول ابن خلدون إلى مصر لأننا نلاحظ فيها، كما الشأن في مخطوطة [أ]، غياب الفقرة الواردة في الديباجة التي يشير فيها ابن خلدون إلى سفره إلى الشرق. يجب الإشارة أخيرًا إلى أن مخطوطة [ب] مليئة بالأغلاط المتعددة في كل صفحة وبالكثير من البياض. بالإضافة إلى ذلك، ولسبب مجهول، وقع في ترتيب أوراقها خلط، وضاعت منها عدة أوراق في آخر الباب الثالث وبداية الباب الرابع.

إن المقابلة بين مخطوطة المتحف البريطاني Add. 9574 ومخطوطة ليدن جوليوس 48، تؤدي إلى النتيجة أنهما متقاربتين جدًا في المضمون. هذه المقارنة لا تسفر إلا على اختلافين اثنين تجدر الإشارة إليهما : أحدهما في المقدمة السادسة من الباب الأول، والثاني في الباب الثالث. بواسطتهما مّا، ورغم رداءة مخطوطة [ب]، من الممكن إذاً أن نستعيد صورة المرحلة الأولى للمقدمة.

المرحلة المتوسطة

هذه المرحلة تتمثل بصفة رئيسية في ثلاث أصول، اثنان منها يحملان تاريخًا موثوقًا به، هما من جهة مخطوطة فاس التي تسمى "الفارسية" لكونها

مهداة إلى خزانة السلطان المريني أبي فارس عبد العزيز الثاني، وقد تم نسخها سنة 1396/798، لكن يبدو أنها فُقدت مؤخرًا حسب ما أدلى لنا به رئيس خزانة القرويين في شهر ماي عام 1994. ومن جهة أخرى مخطوطة يني جامع 888، المؤرخة ب 10 جمادى الأولى سنة 9/799 فبراير 1397، التي سترُمُز إليها بحرف [ت]. أما الأصل الثالث، فهو يتمثل في مخطوطة داماد إبراهيم 863، وهي النسخة المشهورة التي قدمها ابن خلدون إلى السلطان الظاهر برفوق (1382-98). تُعرَف هذه النسخة تحت اسم "الظاهرية"، ولا تحمل تاريخ نسخها، إلا أن هذا التاريخ لا بد أن يكون بين حدود 1384/786 و1399/801، ومن الأرجح في أوائل التسعينات. سوف نرمُز إلى هذه المخطوطة بحرف [ج].

لدينا اليوم عدد من النسخ المنيقة عن المخطوطة الفارسية توجد في دار الكتب المصرية بالقاهرة. من جملتها: تيمور 684 تاريخ، المؤرخة ب 15 جمادى الأولى سنة 1275 (1858)، وتيمور 612 تاريخ التي صححها وعلق عليها نصر الهوريني اعتمادًا على مخطوطتين لم يذكر شيئًا عن مصادرهما؛ ومخطوطة الشنكيطي 1 ش تاريخ، المؤرخة ب 1137، وقد أُدِّيت لفائدة السلطان العلوي المغربي مولاي إسماعيل؛ ومخطوطة مصطفى فاضل 65 تاريخ م، وهي لا تحمل تاريخًا. كذلك، لدينا نسخة عن "الظاهرية" في المكتبة الأهلية الفرنسية بباريس تحت رقم BN 1577، استعملها العالم الفرنسي كواترمر في تحقيقه تحت رمز C.

إضافة إلى هذه الأصول الثلاث التي تمثل المرحلة المتوسطة للمقدمة، يجب أن نشير إلى مخطوطة رابعة، وهي مخطوطة أحمد الثالث 3042، ج 1، التي يرجع تاريخ نسخها على أقل تقدير إلى سنة 1415/808-16، وقد صنفها فرانز روزنطال ضمن النسخ المتأخرة غلطًا. فمقارنتها مع مخطوطتي الفارسية والظاهرية تظهر بوضوح نسبتها القريبة جدًا إلى هاتين الأخيرتين. غير أنها مع الأسف لا تتضمن النقط على الحروف، زيادة على أنها مليئة

المرحلة المتأخرة لتحرير المقدمة

بالأغلاط. ومع ذلك فقدّم تاريخ نسخها بمنحها أهمية كبيرة. لذلك ارتأينا أن نستعمل هذه المخطوطة كأصل، وسوف نرمز إليها بحرف [ث].

لا يوجد اختلاف كبير بين نسختي [ت] و[ج] وكلاهما تمثل طورًا شبه نهائي للمقدمة، يسفر عن تطور عظيم بالنسبة لنسختي [ا] و[ب]. يمكن تحديد التعديلات التي طرأت على النص بالنسبة للرواية الأولى كالتالي : (1) على المستوى الهيكلي : حذف، إضافة، تجزئـة أو إدماج بعض الفصول ؛ تغيير كيفية العرض ومحتوى بعض الفصول الأخرى. (2) على مستوى التفاصيل : تصحيح أو تعديل أو إدماج عدد كبير من المصطلحات والمفاهيم والأسماء، والاقتباسات، والنبد ؛ إضافة جمل وفقرات، وأحيانًا مقاطع طويلة. وقد أدت كل هذه التغييرات إلى زيادة ما يناهز النصف من حجم المقدمة الأصلي.

المرحلة المتأخرة

تحمّل نسخ هذه المرحلة المتأخرة تصحيحات وإضافات ابن خلدون الأخيرة. وهي تتمثل في أصليين : أهمهما مخطوطة عاطف أفندي 1936 التي سنرمزُ إليها بحرف [ح]. يقول روزنتال عن هذه المخطوطة، بعد أن أتى بوصف دقيق لها، إن تاريخ نسخها يرجع إلى سنة 1402/804. لا يُعرف اسم الناسخ، ويبدو أن النسخة منبثقة عن نسخة شخصية قديمة لابن خلدون تحمل تصحيحاته وإضافاته. أشار ابن خلدون أنه انتهى من تصحيحها (بصفة مؤقتة على الأقل) سنة 1402/804. من جهة أخرى نجد ملاحظة على إحدى الصفحات الأولى من الكتاب بخط ابن خلدون يقول فيها : "هذه مسودة المقدمة من كتاب العبر في أخبار العرب والعجم والبربر. وهي علمية كلها كالديباجة لكتاب التاريخ. قابلتها وصححتها، وليس يوجد في نسخها أصح منها. وكتب مؤلفها عبد الرحمن بن خلدون وفقه الله تعالى وعفا عنه بمنه".

هناك عدة فروع نسخت في العصور اللاحقة تنبثق بصفة مباشرة أو غير مباشرة عن أصل [ح]؛ نشير هنا إلى أهمها : نوري عثمانية ياستنبول رقم 3424،

بخط محمد معز الدين زاده، نسخها على باشا (المتوفى سنة 1716) ؛ مخطوطة الخزانة الأهلية بباريس رقم 1524 التي استعملها كواترمير ورمز إليها بحرف أ، نسخت سنة 1723/1136 ؛ مخطوطة حميدية رقم 982، تحمل ملاحظة يستفاد منها أنها قوبلت بمخطوطة عاطف أفندي 1936، نسخها رجل اسمه الحاج عبد الرزاق سنة 1763/1177 ؛ مخطوطة تيمور 355 تاريخ بدار الكتب المصرية، تحمل تاريخ 20 جمادى الثانية سنة 1727/1140، نسخها رجل اسمه الحسن بن أحمد حافظ كلام الله، وقابلها رجل اسمه عباس ابن مصطفي المقيف الدفترى بمخطوطة عاطف أفندي 1936 سنة 1742/1155. الأصل الثاني الرئيسي الممثل للمرحلة المتأخرة هو مخطوطة حسين جلبي رقم 793 في برسة، سمرقند إليها بحرف [خ]، مؤرخة ب 8 شعبان 20/806 فبراير 1404، بخط إبراهيم بن خليل السعدي الشافعي. يبدو أن تاريخها صحيح حسب المختصين، مما يمنحها أهمية بالغة. غير أنها تشتمل على أخطاء كثيرة وعدد كبير من الأشياء المحذوفة. وهذه المخطوطة تمثل بوضوح فرعاً عن أصل عاطف أفندي أو عن نسخة اعتمد عليها هذا الأخير.

إضافة إلى هذين الأصلين، هناك مخطوطة ثالثة مهمة بالنسبة لهذه المرحلة، ألا وهي مخطوطة راغب باشا 978، يرجع تاريخها إلى عهد قريب (القرن الثامن عشر على ما يبدو)، لكنها ذات أهمية كبيرة لكونها تحمل بعض الملاحظات تشير إلى مخطوطة بخط رجل اسمه القفطري يزعم أنه استعمل "النسخة الأصلية" لابن خلدون. غير أننا لا نعرف أي شيء عن هذه الأخيرة. وقد رمزنا إلى مخطوطة راغب باشا بحرف [د].

ونشير أخيراً إلى أننا استعملنا مخطوطتين أخريين بصفة ثانوية، دون أن نشير إليهما دائماً في الروايات، هما من جهة، مخطوطة رقم 301 ق في الرباط، كانت أولاً في ملك رجل اسمه الفقير أزبك بك، ثم حصلت في ملك أحمد الناصري، الشيخ المغربي، مؤسس الزاوية الناصرية بتمكروت، ومن جهة ثانية مخطوطة مونيخ رقم 373 يُرجَّح أن يرجع تاريخ نسخها إلى سنة

تطور النص

1738، وقد استعملها كواترمير من جملة النسخ الأربع التي اعتمدها في نشرته للمقدمة.

اعتبارًا للتطور الهام والمتشعب الذي طرأ على تأليف المقدمة، وبالنسبة للفرق الشاسع بين ما سميناه المرحلة الأولى والمرحلة المتأخرة، سنصدر طبعتين مختلفتين للكتاب.

– طبعة عادية، في ثلاثة مجلدات، تعتمد كأساس مخطوطة عاطف أفندي 1936 التي تمثل المرحلة المتأخرة شبه النهائية وتورد أهم روايات المخطوطات الأخرى بما فيها روايات المرحلة الأولى وروايات المرحلتين المتوسطة والمتأخرة.

– وطبعة، خاصة في خمسة مجلدات، تورد من جهة نص الطبعة العادية، ومن جهة أخرى النص الكامل للمرحلة الأولى لتحريز المقدمة، على أساس مخطوطتي المتحف البريطاني add 9574، ومخطوطة ليدن جليوس 48.

بهذه الطريقة سيتمكن للقارئ العادي غير المتخصص أن يتوفر على نص كامل مرفق بأهم روايات الكتاب، وستتاح الفرصة للباحث المتخصص في ابن خلدون أو في الاستغرافية العربية أن يتعرف على الصيغة الأولى للمقدمة بكاملها ويتمكن أن يدرك مدى التطور الذي طرأ على الكتاب.

2. تطور النص

علينا الآن أن نرجع إلى قضية تطور نص المقدمة، إذ استغرق تحريرها ما يناهز ثلاثين سنة، كما أشرنا إلى ذلك. بعد البحث الدقيق في المجموعات الثلاث للمخطوطات التي تمثل مراحل تطور تحرير المقدمة، توصلنا إلى الخلاصات التالية :

1) مما يثير الانتباه في الدرجة الأولى استمرارية الإطار العام. منذ الرواية الأولى للنص الذي تتمثل في النسخة التي قدمها ابن خلدون إلى السلطان

الحفصي أبي العباس ، إلى الرواية المتأخرة، نجد نفس التصميم للكتاب، مشتقاً على الحمدلة، والديباجة، والمقدمة العامة في علم التاريخ، والست فصول للكتاب الأول. كذلك، احتفظ بالعنوان على حاله، بقطع النظر عن الكلمة الأولى فيه، وهي ترجمان، في مخطوطة [أ] وعنوان، في مخطوطة [ب]. هذه الكلمة حذفت في الروايات المتأخرة وعوضت بكلمة كتاب. أما كلمة مقدمة التي تشير إلى الكتاب الأول فإنها لا تأتي في العنوان. إلا أن ابن خلدون منذ البداية استعملها للدلالة على الكتاب الأول، مثلاً عندما يتكلم في التعريف عن هذا الكتاب، وكذلك في تعليقه في خاتمة الكتاب الأول في مخطوطات المرحلتين المتوسطة والمتأخرة. وأخيراً، عناوين الفصول الست لم يطرأ عليها تغيير مهم.

لكن، في الحقيقة، وراء هذه الاستمرارية نجد تغييرات عميقة.

2) هناك اختلافات منذ المرحلة الأولى بين الرواية التونسية والرواية القاهرية الأولى المثلثتين في مخطوطتي [أ] و[ب]، ولو أن هذه الاختلافات لا زالت غير مهمة نسبياً. نرى عند فحص نسخة القاهرة الأولى أن عمل ابن خلدون في التهذيب والتنقيح ابتدأ بمجرد وصوله إلى مصر. نلاحظ منذ ذلك العهد اختلافاً في المنظور يتجلى في حذف الإهداء إلى السلطان التونسي والإشارات إلى المحيط المغربي كإطار للكتاب. نجد في هذه المرحلة نوعين من التغيير: من جهة، هناك 165 تعديل تهتم بأشياء جزئية كإضافة أو حذف أو تعويض كلمات أو جمل أو فقرات محدودة من أجل الدقة في المعلومات الجغرافية والإنسانية والنظرية، أو من أجل تفصيل أكثر للأفكار، والإتيان بدلائل جديدة، واستكمال بعض الاقتباسات، وغير ذلك. ومن جهة ثانية، هناك تغييرات عميقة في موضعين: في الفصل الأول المخصص لتقديم قواعد العمران، طرأ على المقدمة السادسة تغيير على مستوى كتابتها ومحتواها، وزاد حجمها بنسبة 40 في المائة. في الفصل الثالث المخصص لطبيعة الملك وسيره، حُذِفَ فصلان وأدمج جزء من محتواهما في فصل جديد. مع الأسف، لكون

المخطوطة التونسية تنتهي عند آخر الفصل الثالث، لا نستطيع أن نتبع التغييرات التي طرأت على الرواية الأولى في الفصول الثلاثة الأخيرة. (3) غير أن أهم وأبلغ التغييرات ظهرت في المرحلة المتوسطة. في الحقيقة، يجب القول بأن الكتاب ككل أُعيد تأليفه، بحيث أن المقدمة في صورتها الحالية لم تبرز إلى الوجود إلا في هذه المرحلة. عكف ابن خلدون على عمله العلمي، بعد أن أُقيلَ من منصب القضاء، في الفترة ما بين 1385/787 و1396/798، أي في مدة تناهز إحدى عشرة سنة. إثر هذا الفترة، زاد حجم النص بنسبة أكثر من النصف، وحذف عدد كبير من الفصول، وأضيف آخرون، وأعيدت صياغة آخرين، ونقح النص بأكمله بمئات من التعديلات والإضافات الجزئية. غير أن الأهم من كل هذا يكمن في تغيير المنظور: من رؤية جهوية، حصل الانتقال إلى رؤية كونية. وقد تُرجم هذا الانتقال على المستوى التاريخي بالأخذ بعين الاعتبار جل الشعوب المعروفة التي كانت معاصرة للعرب والبربر خلال العصور، وعلى المستوى النظري بتقديم إضافات نظرية في صورة مقدمات أو فصول جديدة حول القضايا الأساسية. أهم التغييرات في هذه المرحلة طرأت على الفصول الأول والثالث والخامس والسادس. في الفصل الأول، الذي زاد حجمه بنسبة 52 في المائة، حصلت زيادة عظيمة على المقدمة الأولى المخصصة للوصف الجغرافي للمعمور، وأعيدت صياغة المقدمة السادسة حول النبوة وأصناف الإدراك للغيب، في حين، حذفت المقدمة السابعة في انتقال الحضارة من الجنوب إلى الشمال.

في الفصل الثالث، الذي زاد حجمه بنسبة 40 في المائة، حصلت تعديلات عميقة في شتى الميادين: الحرب وطرقه، الخطط الخلافية والملوكية، المؤسسات الدينية المسيحية واليهودية، الهرم الذي يطرأ على الدول واطمحلالها، حدثان الدول. من جهة أخرى، ظهرت فصول مهمة جديدة لأول مرة: فصل في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة، وفصل في التجارة من

طرف السلطان، وفصل في اتساع وتضايق نطاق الدول، وفصل في ضرورة السياسة لتنظيم العمران البشري، وغيرها من الفصول.

لكن أعظم الزيادات حصلت على الفصلين الخامس والسادس (72 في المائة و209 في المائة) المخصصين من جهة للإنتاج المادي، ومن جهة أخرى للإنتاج الفكري. أكثر من ثلث فصول الفصل الخامس جدد. إضافة إلى أصناف الصنائع في المجتمع ووصفها، أتى ابن خلدون في هذه المرحلة بعروض مهمة حول الجوانب الاجتماعية والنفسية لحصول الثروة، وحول بعض الفئات الاجتماعية مثل المحترفين بأمور الدين والفتيا والتدريس والتجارة، وحول تأثير الصنائع على العقلية في المجتمع. في الفصل السادس، طرأ تغيير عميق على جل الفصول، وأضيفت فصول جديدة في مسائل رئيسية مثل الرقيا ودورها في إدراك الغيب، ووضع الكيمياء وعلم أسرار الحروف، وتدريس العلوم الآلية، وتلقين اللغة، ومبادئ النقد الأدبي.

الفصلان الثاني والرابع، بزيادة 11 في المائة و21 في المائة هما الفصلان اللذان طرأ عليهما أقل تغيير. هذا في حد ذاته له دلالة ولاشك. الفصل الثاني مخصص لنظرية ظهور الملك وتطوره في إطار المجتمع البدوي، في حين يعالج الفصل الرابع مسألة الأحوال العامة لظهور وتطور المدن والأمصار بالعلاقة مع ظهور الدول. بالنسبة لموضوع الفصل الثاني، بسبب وجود ابن خلدون بالقاهرة في محيط سياسي واجتماعي مغاير للمحيط المغربي، لم يجد الفرصة لتعميق أو إغناء تحليلاته للمجتمع القبلي التي قام بها في الأصل في المغرب. إلا أن إضافة فصل "في أن البوادي من القبائل والعصبيات مغلوبون لأهل المدن" لها دلالة كبيرة. زد على ذلك الإضافات الأخرى الجزئية التي يجب تحليلها بصفة دقيقة لمعرفة مغزاها. أما بالنسبة للفصل الرابع، يبدو أن الأطروحات العامة لابن خلدون في المرحلة الأولى حول نشأة المدن لم يكن من اللازم إعادة النظر فيها انطلاقاً من القاهرة. وإن أضاف ابن خلدون فصلين جديدين حول ضرورة نزول الأمصار وحول تأثير هرم الدولة في مصير

النشرات النقدية والطبعات السابقة

المدينة التي تكون كرسيا للملك، فإن فكرة العلاقة السببية الموجودة بين تطور المدن ونمو الدول فكرة كانت حاضرة ضمئيا منذ المرحلة السابقة.

(4) إن كان يبدو من خلال المخطوطات المتأخرة أن ابن خلدون بقي مستمرا في تنقيح المقدمة وتصحيحها إلى شهور قليلة قبل وفاته، فإن الأمر يتعلق بتعديلات طفيفة نسبيا، على الأقل على مستوى الكم. غير أنه من الواجب الإشارة إلى ظاهرة مهمة، ألا وهي تأكيد ابن خلدون في هذه المرحلة المتأخرة على الجانب النظري والكوني. هذا التأكيد يتجلى في إضافة مقدمات نظرية أو تركيبية، بالخصوص ست فصول في نظرية المعرفة في بداية الفصل السادس، وفصل في التشابه من القرآن والسنة، وفصل في شروط وظروف الإنتاج الفكري. من جهة أخرى نلاحظ أن ابن خلدون استمر في سعيه الدائب إلى الدقة أكان الأمر يتعلق بجزئيات مثل نسب الأدارسة بفاس في القرن الثامن / الرابع عشر، والثروة التي خلفها الأمير الفاطمي الفضل، وبنود السلاطين الترك بمصر، وكيفية تدريس الخط في الأندلس، أو بعروض مهمة مثل العروض المخصصة للنقاش حول أول مسجد في العالم، أو لتأثير المذهب الشيعي على التصوف، أو للحكم الذي يجب أن نتبناه فيما يخص الزايرة كوسيلة لمعرفة الغيب.

3. النشرات النقدية والطبعات السابقة

بدأت المقدمة تعرف خارج نطاق المغرب العربي ومصر بعد تأليفها بقرنين في تركيا، وبعد أربعة قرون في أوروبا. في بداية القرن التاسع عشر نشر المستعرب الفرنسي سيلفستر دوساسي ضمن كتابيه *Relation de l'Égypte par Abdellatif* (1810) و *Chrestomatie arabe* (1826) بعض الاقتباسات منها، ثم قدمت بعد ذلك نشرات جزئية أخرى من طرف عدد من العلماء الأوروبيين. لكن لم تنجز أول طبعة كاملة للمقدمة إلا سنة 1857، على يد نصر الدين الهوريني في

مقدمة حول النص

مصر. بعد ذلك بسنة قام العالم الفرنسي إتيان مارك كواترمير بأول نشرة نقدية.

اعتمدت طبعة الهوريني نسختين، أسماهما نسخة تونس ونسخة فاس. النسخة الأولى تمثل المرحلة الأولى، والنسخة الثانية تمثل المرحلة المتوسطة. ونحن نعرف اليوم أن هاتين المخطوطتين غير تامتين، إذ أنهما لا تشملان التصحيحات والإضافات المهمة التي وردت في الروايات المتأخرة للمقدمة. أما كواترمير، فإنه من حسن الحظ، عثر ضمن المخطوطات الأربعة التي اعتمدها في نشرته، وفي فترة كانت فيها أغلبية مخطوطات المقدمة لم تزال معجولة، على مخطوطة تنبثق عن نسخة داماد إبراهيم التي تمثل المرحلة المتوسطة من جهة، ومن جهة أخرى على مخطوطة ثانية تنبثق عن نسخة تمثل المرحلة المتأخرة. غير أن نشرة كواترمير هي الأخرى ناقصة لكونها لم تأخذ بعين الاعتبار المرحلة الأولى. من الملاحظ أنه، وإن لم تكن أية واحدة من هاتين النشرتين على حدة كاملة، فقد كان من الإمكان أن توفرا معاً نصاً يعطي صورة شبه متكاملة للمراحل التي مر بها تأليف المقدمة. إلا أنه وبالأسف، كانت كلا النشرتان مليئتين بالأغلاط المتنوعة، مطبعية وغيرها، ولم تتوفر على الشروط النقدية اللازمة. توفي كواترمير سنة قبل نشر الكتاب، فلم يستطع أن يمنحه الإطار العلمي المطلوب. أما الهوريني، فإضافة إلى كونه لم يصحب نشرته بأي جهاز نقدي، فإنه سمح لنفسه أن يأتي بتصحيحات اعتماداً على حدسه فقط، دون أية قاعدة وثائقية.

خلال قرن ونصف لم تُعرف المقدمة إلا عن طريق هاتين النشرتين. كل النشرات التوالية التي أتت فيما بعد (ومن أهمها نشرة المطبعة الأدبية ببيروت سنة 1879 و 1886 ونشرة المطبعة الأزهرية بالقاهرة سنة 1893/1311 ونشرة داغر ببيروت سنة 1956، ونشرة عبد الواحد وافي سنة 1957-1960) اكتفت في الغالب بإعادة إحدى هاتين النشرتين أو إدماجهما، دون تحسن ملحوظ. من المفارقة أن يكون أتم وأصح نص للمقدمة اليوم هو نص

مترجم، نعني نص الترجمة الإنجليزية التي أنجزها العالم الألماني فرانز روزنتال، المتوفى في سنة 2003 بعد أن قضى المدة الأخيرة من حياته بأمريكا بمدينة نيويورك. فلقد اعتمد روزنتال في ترجمته على عدد من أهم وأصح مخطوطات المقدمة، وزودها بتقديم جيد، وحواش وتعليقات غنية ومفيدة جدًا. إلا أنه هو الآخر لم يأخذ بعين الاعتبار المخطوطتين الممثلتين للمرحلة الأولى، فبقي هكذا نصه غير كامل. إلا أنه من الواجب علينا هنا أن ننوه بعمل هذا العالم المتقن، الواسع المعرفة، الذي لولاه لما كان في استطاعتنا أن ننجز نشرتنا هاته.

لعدة أسباب من بينها الإحالات المتعددة التي تتخلل النص إلى الثقافة الإسلامية في تنوعها وطرافة الأفكار والنظريات والتحليل التي أتى بها ابن خلدون، تستدعي المقدمة الكثير من التعليقات. لكن، إذا ما استسلمنا إلى هذا الميل الطبيعي فسوف لا نعرف أين نقف. لذلك، ارتأينا أن نقتصر في الحواشي والتعليق على ما هو ضروري : توضيح المفاهيم الرئيسية، ومنع الشروح والمعلومات اللازمة لإرشاد القارئ في كل ما يتعلق بالنظريات، والأشخاص، والأمكنة، والحوادث التي ترد في النص بصفة غير معينة. وسنورد التوضيحات المتعلقة بالأعلام (الأشخاص، والأماكن، وغيرها) وعناوين الكتب في الفهرس العام للأعلام، باستثناء الحالات التي تستلزم توضيحات لفهم السياق فنحيل حينذاك إلى الحواشي.

بالإضافة إلى التبويب - ستة فصول - الذي أورده المؤلف، ارتأينا أن نعطي أرقاماً إلى الفصول داخل كل فصل. ومن جهة أخرى، أدخلنا على النص الأصلي علامات الوقف (النقطة، الفاصلة، الفاصلة والنقطة، إلى آخره) والتقسيم حسب الفقرات. كل الإضافات التي أتينا بها جعلناها بين قوسين معقوفتين. الرويات مكتوبة بخط غليظ والتعليق بخط دقيق.

عبد السلام الشداوي

المخطوطات المعتمدة

ا	المتحف الابريطاني	Add 9574
ب	ليدن	Golius 48
ت	إستانبول	ياني جامع 888
ث	إستانبول	أحمد الثالث 3042 ج 1
ج	إستانبول	داماد إبراهيم
ح	إستانبول	عاطف أفندي 1936
خ	برومة	حسين جلبي 793
د	برومة	راجب باشا 978
ذ	باريس	المكتبة الأهلية 1524
	الرباط	المكتبة العامة 304 ق
	مونينخ	مونينخ 373

هذه نسخة المخطوطة من كتاب
 الفهرست بخط ابن خلدون
 وهو مكتوب على يد ابن خلدون
 في تاريخه في سنة ١٤٠٦
 وكتبه مؤلفه على يد ابن خلدون
 في سنة ١٤٠٦

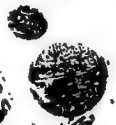
خط ابن خلدون
 في سنة ١٤٠٦

مقدمة تاريخ ابن خلدون المسمى

بالمعبر
 في تاريخ ابن خلدون
 في سنة ١٤٠٦
 وكتبه مؤلفه على يد ابن خلدون
 في سنة ١٤٠٦

في سنة ١٤٠٦
 وكتبه مؤلفه على يد ابن خلدون
 في سنة ١٤٠٦

في سنة ١٤٠٦
 وكتبه مؤلفه على يد ابن خلدون
 في سنة ١٤٠٦



في سنة ١٤٠٦
 وكتبه مؤلفه على يد ابن خلدون
 في سنة ١٤٠٦

١٩٤٦

في سنة ١٤٠٦
 وكتبه مؤلفه على يد ابن خلدون
 في سنة ١٤٠٦

بسم الله الرحمن الرحيم ۝ وصل الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

يعمل العبد الفقير الخ خيرة ربه الغني بقلبه
عبد الرحمن بن محمد بن حيدر بن الحسين رضى الله

عن أبيه

الحمد لله الذي له الف والجرود وبيد الملك والمكوت ۝ وله الاسماء
الحسن والقوت ۝ العالم فلا يزب عنه ما ظهر القوي او يخفيه السكوت ۝
الفا در فلا يغيره شيء في السموات والارض ولا يثبوت ۝ انشاها من الارض شمساً ۝
واسمعت فيها لجالا وانما ۝ ويستر لنا منها ارزاقاً وقمناً تنكفنا الارحام واليون
ويكفنا الرزق والقوت ۝ وتبيننا الايام والوفوت ۝ وتقوم لنا الال التي تخط
عليها كل ما للوفوت ۝ وله المقادير والشوت ۝ وهو المولى الذي لا يموت ۝
والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي العربي المكتوب في التور
والانجيل المعوت ۝ الذي تحضر لفضاله الكون قبل ان يتعاقب الاحاد
والسود ۝ وتبين فضل البقوت ۝ وشهد بصدق الحامر والعمكوت ۝
وعلى الله واصحابه القدر لهم في حبيته واتباعه الاثر البعيد والعبث ۝ والشمل
للجسم في مظاهرته ولعدوهم الشمل الشيت ۝ صل الله عليه وعليهم ما
انصل للاسلام جود المنفوت ۝ وانقطع بالكرم جله المشوت ۝ وسلم كثير
أما فصل فان في التاريخ من القبول التي تبدأ اولها لا اجم والاحوال
وتشدها للركاب والرجال ۝ وتسمى الى معرفة الشوق والاعمال وتناقض
فيه الملوك والاقبال ۝ وتساوي في فهم العلم والجمال ۝ إذ هو في ظاهره لا يزيد على
لجأه عن الامور والدول ۝ والسوابق من القرون الاول ۝ تنطق لها الأقوال ۝
وتعرف فيها الاشكال ۝ وتطرف بها الانديقا اذا غلبت الاحوال ۝ وتودي لنا شأن
الخلقة كده تغلبت بها الاحوال ۝ واتسع للدول النطاق فيها والجمال ۝
ومحروا الارض حتى نأكل من الارحال ۝ وما حال من الزوال ۝ وفيها طنه نظم ونحو
وتعيل الكائنات وما ديمها دق ۝ وعلم كليات الوقائع واسبابها عموماً
فهر

في

بسم الله الرحمن الرحيم آمين
 وكشف فضله العجم حجب الاستعار عن اذهال الالهام
 نوزل قلب عباد المخلصات محتات المعارف الالهية ووقائق
 المسائل البقية ووقفهم للقيام بوظائف الطاعات والمواظبة
 على التزود من روائب العبادات والصلوة والسلام على
 سيد المرسلين وآله المقربين وقائد الغر المحجلين محمد وآله
 الصاهرين الابوار وصحبه من خيار من المهاجرين والانصار
 والتابعين هم في سلوك سالككم وانتهاج ما ينبوع من مناجهم
 وسلم تسليما كثيرا وبعد فقد اتفق في مطالعة هذا السفر
 وهو السفر الاول من كتاب العز في اخبار العرب العجم والبربر
 فوجدته كتابا مشحونا بالقوائد الكثره والعوائد الجمية الغريبة
 لم يسبق مثله في ملاحظة المؤلف والاقتناء بكنوز القوائد
 الطرائف دل حسن تركيبة وخرابة نظمه ونوعية على
 كمال صنفه في الرواية وسبقه على الاقران في الحفظ
 والرواية وكنت هذه الاسطر بعد الوقوف على ماثر هذا
 الكتاب تذره لصاحبه مشعبه وبامناه ما ينبغي وآله عز
 هذه الاسطر العبد الصغيف محمد يوسف محمد بن سعيد

المقدمة

المقدمة والكتاب الأول
من كتاب العبر

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .

يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه، الغني بلطفه، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي وفقه الله تعالى^١ :

الحمد لله الذي له العزة والجبروت، ويده الملك والملكوت^٢، وله الأسماء الحسنی والنعموت، العالم فلا يعزب عنه ما تُظهره النجوى أو يُخفيه السكوت، القادر فلا يُعجزه شيء في السموات والأرض ولا يَقُوت^٣. أنشأنا من الأرض نسماً، واستعمرنا^٤ فيها أجيالاً وأممًا، وسرّر لنا منها أرزاقاً وقسماً. تَكْنِفُنَا الأرحام والبيوت، ويَكْفِلُنَا الرزق والقوت، وتُبَلِّينَا الأيام والوقوت، وَتَعْتَوِرُنَا الأجال التي خُطَّ علينا كتابُها الموقوت. وله البقاء والثبوت، وهو الحي الذي لا يموت.

^١ قال شيخنا وأستاذنا الإمام العالم العلامة أبو زيد عبد الرحمن ولي الدين بن خلدون [ب] : قال الشيخ الفقيه الإمام العالم قاضي القضاة ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون أطال الله بقاء [ج] . (1) أي من جهة، عالم المحسوسات، ومن جهة أخرى، العالم السماوي، عالم الأرواح والملائكة. يستعمل المتصوفة عبارتي عالم الشهادة وعالم الغيب.

^٢ فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض ولا يقوت [أ]، [ب].

(2) مشتق من عَمَرَ. مجد نفس الأصل في كلمة عمران. انظر التعليل حول هذه الكلمة في الحاشية رقم 15 ص 7.

الحمدلة

والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي العربي المكتوب في التوراة والإنجيل المنعوت⁽³⁾، الذي تَمَحَّضَ لِفِصَالِهِ الْكَوْنُ قَبْلَ أَنْ تَتَعاقِبَ الْأَحَادُ وَالشُّبُوتُ، وَيَتَبَايَنَ زُحَلُ وَالْبَهْمُوتُ⁽⁴⁾، وشهد بصدقه الحمام والعنكبوت⁽⁵⁾، وعلى آله وأصحابه الذين لهم في محبته وإتباعه الأثر⁽⁶⁾ البعيد والصيت، والشمل الجميع في مظاهرتهم ولتَعَدُّوْهِمِ الشَّمْلَ الشَّتِيتَ. صلى الله عليه وعليهم ما اتصل بالإسلام جده المبخوت، وانقطع بالكفر حبله المبتوت، وسلم كثيراً.

(3) حسب ما جاء في كتب السيرة. انظر سيرة ابن اسحاق، تحقيق محمد حميد الله، الرباط، 1976/1396، فقرات 60، 119، 259.

(4) حسب الكتابات التاريخية والأدبية والدينية الإسلامية كان محمد موجوداً قبل وجود المكان والزمان من خلال النور النبوي. وفي سيرة ابن اسحاق (ط. حميد الله، فقرة 161) استنبت محمد "بين خلق آدم ونفخ الروح فيه". توجد زحل في السماء السابعة، بينما البهموت أو الهموت هو السمك الذي يحمل الأرض السابعة، فتوجد إذاً بينهما أكبر مسافة (انظر البيضاوي ومفسرين آخرين). والبهموت مشار إليه في التوراة. ويمتدح التقليد اليهودي مطابقاً Leviathan.

(5) إشارة إلى حدث من تاريخ هجرة محمد من مكة إلى المدينة، حيث كان النبي قد اختبأ مع صاحبه أبي بكر في غار. ولكي لا يكشفه أعداؤه، أمر الله حمامتين وحشيتين فوقتا بمدخل الغار. انظر ابن سيد الناس، عيون الأثر، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 120-121. ويظهر أن هذه الحكاية راجعة إل زمن متأخر، وطعن في صحتها بعض مؤلفي السيرة في العصر الوسيط.

* الحمام والعنكبوت، والضب والحوت. وعلى [ب].

** الذين لهم في نصر دينه الأثر [1]، [ب].

[الديباجة]

أما بعد، فإن فن التاريخ⁽¹⁾ من الفنون التي تتداوله الأمم⁽²⁾ والأجيال⁽³⁾، وتُشَدُّ إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال، وتنافس فيه الملوك والأقيال، وتساوى في فهمه العلماء والجهال⁽⁴⁾. إذ هو في ظاهره⁽⁵⁾

(1) التاريخ والأخبار هما المصطلحان اللذان استعملا في بداية الإسلام، في زمن غير محدد، للدلالة على علم يتخذ كموضوع له الوقائع والحوادث الماضية. ويجب أن نعتبر هذين المصطلحين كمقابلين في اللغة العربية للمصطلحين الإغريقيين "إسطوريا" و"كرونكي"، طبعا مع الأخذ بعين الاعتبار التطور المهم الذي لحق بمعنيهما خلال تاريخ الأستغرافية العربية الإسلامية. في هذا المجال، انظر مقالة عبد السلام الشدادى حول الأستغرافية الإسلامية في

Ibn Khaldûn, anthropologue ou historien ? in *Peuples et nations du monde*, Extraits des 'Ibar, traduits de l'arabe par A. Cheddadi, Sindbad, Paris, 1986, t.I, p. 15-64 ; *Dictionnaire des sciences historiques*, PUF 1986 ; A. Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, Sindbad / Actes Sud, Paris 2004.

(2) يحدد ابن خلدون الأمة كمجموعة بشرية تتعين من خلال الإسم والنسب، وتتميز بموطن وشعائر وعقائد خاصة، وتستحق الذكر بمآثر من أهمها الحصول على الملك والسلطان. انظر عبد السلام الشدادى Ibn Khaldûn, *Peuples et nations du monde*, t. I, p. 52.

(3) يستعمل ابن خلدون كلمة جيل ج أجيال في معنيين : 1 مجموعة من الأم تعيش حاضرا أو عاشت ماضيا في عصر واحد. 2 الجيل في معناه العادي.

(4) إشارة هنا إلى أسفار المؤرخين أمثال المسعودي. انظر مروج الذهب، تحقيق شارل بلا، بيروت 1965، ج 1، ص 10.

(5) ظاهر يتعارض مع باطن، الذي سيأتي بعد قليل. والتعارض بين الظاهر والباطن والجلي والخفي متداول في الفكر الإسلامي، وخصوصا في الكتابات الصوفية. إلا أن استعماله في ميدان التاريخ لا يجده إلا عند ابن خلدون. انظر في هذه النقطة بالذات عبد السلام الشدادى :

Ibn Khaldûn, *Peuples et nations du monde*, t. I, p. 41-45

لا يزيد على أخبار⁽⁶⁾ عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تُنمَّقُ لها الأقوال، وتُصَرَّفُ فيها الأمثال، وتُطَرَّفُ بها الأندية إذا غصَّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلَّبت بها الأحوال، واتسع للدول النطاق فيها والمجال، وعمَّروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنه⁽⁷⁾ نظر⁽⁸⁾ وتحقيق⁽⁹⁾، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيقة، وعلم بكيفيات الوقائع⁽¹⁰⁾ وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة⁽¹¹⁾ عريق، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق.

وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطَّروها في صفحات الدفاتر وأودَّعوها. وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وغمَّروا فيها وابتدعوها، وزُخِرَف من الروايات المضعَّفة لَفَّقوها ووضعوها. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها. ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا تُرَّهات الأحاديث ولا دفعوها.

فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الأدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وييل. والحق لا يُقاوَمُ سلطانه،

(6) في مخطوطة (ح) : إخبار. إلا أننا نفضل رواية أخبار التي نجدها في باقي المخطوطات لأنها تندمج أكثر مع تركيب الجملة والمعنى العام. وكلمة خبر تعني في نفس الوقت الإخبار والسرد. وفي صيغة الجمع استعملت للدلالة على التاريخ.

(7) انظر حاشية رقم 5، ص 5.

(8) كان يراد بكلمة نظر عند الفلاسفة والمتكلمين كل دراسة تستند إلى العقل، ويستعمل فيها الاستدلال بمختلف المناهج والطرق المنطقية.

(9) إن مشكلة التحقيق، بمعنى تحقيق الوقائع، هي من أهم المشاكل التي يطرحها ابن خلدون كمؤرخ، كما سنرى ذلك فيما بعد.

(10) الوقائع ج واقعة، في معنى الأفعال والأحداث والعوارض. الواقعة تدل على الحادثة العظمى يوم القيامة.

(11) كلمة حكمة تدل على كل تصرف يتعقل وكذلك على الفلسفة بصفة معينة. إلا أن ابن خلدون، خلافاً للرأي الذي جاء به روزنتال في ترجمته للمعلّمة، يستعملها هنا في معناها العام.

تصور المؤرخين الأولين

والباطل يُقَدَّف بشهاب النظر شيطانه⁽¹²⁾. والناقل إنما هو على وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل. هذا وقد دون الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم⁽¹³⁾ وسطروا. والذين ذهبوا بفضل الشهرة والإمامة المعبرة، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صُحُفهم المتأخرة، فهم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، ولا حركات العوامل، مثل ابن إسحاق، والطبري، وابن الكلبي، ومحمد بن عمر الواقدي، ومتيق بن عمر الأسدي، والمسعودي، وغيرهم من المشاهير، والتميزين عن الجماهير. وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطنعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات، ومشهور بين الحفظة الثقات⁽¹⁴⁾. إلا أن الكافة اختصوهم بقبول أخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم. والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم. فللعمران⁽¹⁵⁾ طبائع في أحواله تُرجع إليها الأخبار، وتُحمَل عليها الروايات والآثار.

ثم إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج والمسالك لعموم الدولتين⁽¹⁶⁾ صدر الإسلام في الآفاق والممالك، وتناولوا البعيد من الغايات في المآخذ والمشارك.

(12) إشارة إلى الآية القرآنية 18 من سورة الأنبياء: "بل نقذف بالحق على الباطل فينمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون".

(13) تاريخ الدول أو تاريخ العالم في المعنى الإغريقي البيزنطي لـ "كرونكي" المقابل للكلمة الفرنسية chronique.

(14) الأثبات، الحفظة، الثقات، هذه كلها كلمات مستعارة من علم الحديث. انظر في هذا الباب مقدمة ابن الصلاح، الأنواع 61، 62، 63، طبعة بيروت، 1398. 1978. وص 193-197.

(15) العمران من أهم المصطلحات الخلدونية، لا يعادل بالضبط لا كلمة civilisation ولا كلمة culture اللتين يترجم بهما عادة. فنحن نجد في كلمة civilisation عدة معاني أساسية، مثل التعارض بين المجتمعات المتطورة والمجتمعات الهمجية أو الوحشية، أو فكرة حالة الإنسان البدائية أو الطبيعية état de nature، التي ليس لها أي وجود في كلمة عمران. وفي استعماله لكلمة عمران يعتمد ابن خلدون بوضوح على فكرة الخلق الدينية. فالعمران في نظره هو الواقع الإنساني أو النظام الإنساني بصفة عامة، كما أراده الله. من هذا المعنى تنتقل إلى فكرة الحياة الاجتماعية للبشر، أو أحيانا بأكثر تحديد، فكرة الحياة الحضارية باحتشادها السكاني الكبير، بالتعارض مع التوحش الذي يعني الحياة المنعزلة في المناطق الجبلية أو الصحراوية.

(16) أي الدولتين العربيتين الأموية والعباسية.

ومن هؤلاء من أوعب ما قبل الملة من الدول والأمم، والأمر العمم، كالمسعودي ومن نحا منحاه .

وجاء بعدهم من عدل عن الإطلاق إلى التقييد، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد. فقيّد شوارد عصره، واستوعب أخبار أقطار وقطره، واقتصر على أحاديث دولته ومصره، كما فعل ابن حيان، مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها، وابن الرقيق، مؤرخ إفريقية والدولة التي كانت بالقيروان. ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متبلد^{*}، ينسج على ذلك المنوال، ويحتذى منه بالمثال، ويذهل عما أحاطته الأيام من الأحوال واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال. فيجلبون الأخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأول صوراً قد تجردت عن موادها، وصفاحاً انثضيت من أعماقها، ومعارف تُستنكر للجهل بطارفها وتلاذها. إنما هي حوادث لم تُعلم أصولها، وأنواع لم تُعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها، يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها، ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها، بما أعوز عليهم من ترجماتها، فتستعجم صحفهم عن بيانها. ثم إذا تعرّضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرّضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها. فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى مبادئ الأحوال ومراتبها^{**}، مفتشاً عن أسباب تزامنها أو تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها، حسبما نذكر ذلك كله في مقدمة (17) الكتاب.

ثم جاء آخرون يافراط الاختصار، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم

* الطبع أو متبلد [1].

** مبادئ الدول ومراتبها [1]، [ب].

(17) يشير ابن خلدون هنا إلى المقدمة العامة لكتاب المعبر، حيث يبسط بتدقيق انتقاداته على المؤرخين السابقين. انظر الصفحات 40-41.

بحروف الغبار، كما فعله ابن رشيقي ميزان العمل، ومن اقتفى هذا الأثر من العمل. وليس يُعتَبَر لهؤلاء مقالٌ، ولا يُعَد لهم ثبوتٌ ولا انتقالٌ، لما ذهبوا بالفوائد، وأخلُّوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد.

ولما طالعت كتب القوم، وسبَّرت غُور الأُمس واليوم، نبَّهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم⁽¹⁸⁾، وسُمِّتُ التصنيفَ من نفسي وأنا المفلس أحسن السُّوم. فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت فيه عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأيديت فيه لأولية الدول وال عمران عللاً وأسباباً⁽¹⁹⁾. وبينته على أخبار الجليلين الذين عثروا المغرب في هذه الأعصار، وملؤوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال والقصار، ومن سَلَفَ لهم من الملوك والأنصار، وهما العرب والبربر. إذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما، وطال فيه على الأحقاب مثواهما، حتى لا يكاد يُتَصَوَّرُ عنه متواهما⁽²⁰⁾، ولا يعرف أهله من أجيال الأدميين سواهما.

فهذبت مباحثه تهذيباً، وقربته لإفهام العلماء والخاصة⁽²¹⁾ تقريباً، وسلكت في تبويبه وترتيبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدُّن وما يعرض في

(18) نجد التعبير عن نفس الشعور قبل اتخاذ قرار الكتابة عند مؤرخ كبير آخر، ابن الأثير (المتوفى سنة 1232/630)، حيث يقول في مقدمة الكامل في التاريخ: "فحيثُ أُلقيت عني جلاب المهل، وأبطلت رداء النكس، و أُلقت الدواة وأصلحت القلم، وقلت هذا أوان الشد فاشتدي زيم، وجعلت الفراغ أهم مطلب". الكامل في التاريخ، بيروت، 1978، ج 1، ص 17.

(19) يستعمل ابن خلدون هنا المصطلحين اللذين يستدل بهما على فكرة السببية من طرف الفلاسفة والتكلميين العرب. يستعمل الفلاسفة كلمة علة منذ وقت مبكر، بينما يفضل التكلميون غالباً كلمة سبب للدلالة على تسلسل سببي وعلى إنتاج نتيجة. غير أنه من الملاحظ أن الفلاسفة، وخصوصاً الفارابي وابن سينا كثيراً ما يستعملون كلمة سبب كمترادف لعلة. انظر. *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd. (TIII).

* وقصرت على أخبار [1]، [ب].

(20) مصدر فعل انتوى، وهو المكان الذي اختير للوقوف أو السكن.

(21) نجد فكرة مشابهة عند المسعودي في تقديمه لكتابه مروج الذهب. انظر مروج الذهب، ص 18 حيث يقول: "وجعلته تحفة للأشراف من الملوك وأصحاب الدرايات".

الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ما يتمتع بعلى الكوائن وأسبابها، ويُعرَّفُك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك. ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب.

المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين. الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك، والسلطان، والكسب، والمعاش، والصنائع، والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب.

الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد. وفيه الإلماع ببعض⁽²²⁾ من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط⁽²³⁾، والسريانيين، والفرس، وبني إسرائيل، والقبط، ويونان، والروم⁽²⁴⁾، والترك.

الكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم من زناتة، وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول.

ثم⁽²⁵⁾ لما كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في كَوَاوِينِه وأسفاره، فأفدت ما نقصني من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، وأتبع بها ما كتبت في تلك الأساطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أم النواحي، وملوك الأمصار منهم والضواحي، سالكا سبيل الاختصار والتلخيص، مفتدياً بالمرام السهل من العويص، داخلاً من

(22) إن الصين والهند، مثلاً، الموجودين في مؤلفات اليقوي والمسعودي لا ذكر لهما في تاريخ ابن خلدون.

(23) كان المؤلفون المسلمون يعتقدون أن النبط كانوا سكان العراق قبل الإسلام.

* نهاية الجملة في [1]، [ب]، [ج] : الروم.

(24) يعني المؤلفون المسلمون بالروم الإغريق، والرومانيون، والبيزنطيون.

(25) غافر ابن خلدون تونس نهائياً للالتحاق بمصر في 15 شعبان 784/23 أكتوبر 1382.

** هذه الفقرة والفقرة التي تليها لم تردا في [1] و [ب].

باب الأنساب⁽²⁶⁾ على العموم إلى الأخبار على الخصوص.

فاستوعب أخبار الخليفة استيعاباً، وذل من الحكم النافرة صعباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صوناً وللتاريخ جراباً.

ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر من أهل المدر والوير، والإمام من عاصرهم من الدول الكبرى، وأفصح بالذكرى والعبر في مبادئ الأحوال وما بعدها من الخير، سميته "كتاب العرب وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".²⁷

ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصراً للأُم الأولى، وأسباب التصرف والجول في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت جملة، وأوضحت براهينه وعلله.

فجاء هذا الكتاب قدماً بما ضمنت من العلوم الغربية، والحكم المحبوبة القريبة. وأنا من بعدها موقن بالقصور بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء، راغب من أهل اليد البيضاء والمعارف المتسعة الفضاء في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، والتخمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء. فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة، والاعتراف من اللوم منجاة، والحسن من الإخوان مرثجاة. والله أسأل أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه. وهو حسبي ونعم الوكيل.²⁸

(26) تجد في طبعة بولاق للمقدمة كلمة أسباب، عوضاً من كلمة أنساب مع أن هذه الأخيرة مكتوبة بكل وضوح في كل المخطوطات المتوسطة والأخيرة. وما يؤكد صحة قراءة كلمة أنساب كون ابن خلدون يقدم فعلاً عروضاً مفصلة لأنساب الأُم في كتاب العبر قبل أن يتعرض لتاريخها.

* وأفصح بأنواع الذكرى [1]، [ب].

²⁷ سميته ترجمان العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر [1]. سميته عنوان العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر [ب].

²⁸ هنا تنتهي الديباجة في جميع المخطوطات، ما عدا في ثلاث منها: مخطوطة القرويين، التي يبدو أنها فقدت، والتي قبل إنها تحمل بعد نهاية هذه الفقرة إهداء إلى السلطان المريني أبي فارس عبد العزيز الثاني، ومخطوطتي [1] و[ج]. انظر نص الإهداء في مخطوطة [1] في النشرة الخاصة للمقدمة، الجزء الرابع، ص 8-6.

وهذا نص الإهداء في مخطوطة [ج] :

ويعد أن استوفيت علاجه وأثرت للمستعصرين وأذكت سراجيه، وأوضحت بين العلوم طريقه ومتناهجه، وأوسعت في فضاء المعارف نطاقه وأدبرت سياجه، طفقت أرئاد له المحل الذي يتكفل برقعة شائه ويهدد له أكتاف الرضوان في مقاصر إيوانه، وثبتت له حظوظ العناية في مراسم ديوانه، ويخباله ذخائر المبرة في مودعه وصواته.

فتوجته بأحسن شياجه، ودعوت به "الظاهري" اشتقاقاً من أشرف أسمائه وصفاته، وحلية تضفي ملابس السعادة والبخت من سعادة هذا اللقب وبسماته، اقتداء بمن سلف قبلي في نسب الكتاب إلى صاحب عصره من الملوك وميقاته، وإن كانت آياتهم في الملك دون آياته. وجلوت في مواقفه الشريفة ملتصقاً أشعة القبول من لحظاته السعيدة ولحانته. فصار اسمه : الظاهري في العير بأخبار العرب والمعجم والبرير. وأهديته إلى خزائنه العالية.

ولنه من نعمه وحسانته، وبما أعان عليه كفايته المهم حتى تفرغت لتدوينه وإبنايه، وجمع مغترله ونظم شتائه. وصان وجهي عن ابتذاله للخلق والتفاته، وغممني بما يعجز الشكر من جزيل هباته. فلانا أبوه يتممته لمن يجازي الحسن على ذراته، فضلاً عن ثرائه.

وإبتهل بالدعاء له إبتهال المتخلص في عرفاته، وهو مولانا السلطان الملك الظاهر، العزيز القاهر، المعادل الظاهر، القائم بأمر المسلمين عندما أهيى حملها الأكتاد، وقطب دائرة الملك الذي أطلع الله من حاشيته الأبدال وأثبت الأوتاد، ومتفق أسواق المزم بما أتفق فيها من جميل نظره المذخور والمعاد. رحمة الله الكافلة للخلق ويداا المبسوطتان بالأجل والرزق، وظله الوافي للمعاد بما اكتشفهم من العدل والحق، قاصم الجبابرة، والمعفي على آثار الأعظم من القياصرة وذوي التيجان من التباهية والأكاسرة أوي الأقبال والأسايرة، وسائر قصب السبق بين الملوك عند المفارقة، ومفوض الأمور بإخلاصه إلى ولي الدنيا والآخرة، الذي استوى بعزته الشاق ودأبه المرمم المناقب الحميد العواقب على كرسي الملك، وانتظمت عقود الدول في لبات الأيام فكانت دولته واسطة السلك، وجمع الله له الدين بولاية الحرمين والدنيا بسلطان الترك، وأجرى له أنهار مصر بالماء والمال فكان فيها بالعدل في الأخذ والترك، وجمع عليه قلوب العباد فشهد سرها بحبة الله له شهادة خالصة من الرب برية من الشك. مؤيد كلمة الموحدين، ورافع دعائم الدين، وظهير خلافة المؤمنين، سلطان المسلمين أبو سعيد، صدق الله فيما يبتغي من الله ظنونه، وجعل التضر ظهيره كما جعل السعد قريته والمز خديته، وكان وليه على القيام بأمر المسلمين ومعيته، وبلغ الأمة في اتصال أيامه ودوام سلطانه ما يرجونه من الله ويؤمنونه.

والمواقف السلطانية إن شاء الله بنظرهما الشريف وفضلهما الغني عن التعريف توطئ له من القبول مهاذ، وتفسح له في جانب الرضوان آماداً، فتوضح له أدلة على الولاء والخلوص وإشهاداً. ففي سوقها تنفق بضائع الكتاب، وعلى حضرتها تمكف ركائب العلوم والأدب، ومن مدد بصانها الخيرة نتائج القرائع والألبياب.

وأنا وإن كنت بمقصود البضاعة متأخراً عن الجماعة، ويقعدو الهمة عيالاً على الأئمة، فسمحهم يغطي ويلحف، ويواهب المغر والتجاوز يتحف. وإنما هي رحمة من مولانا السلطان تخص كما تم، وتمحو شعث الإغفال والإهمال وتلم، وتكمل مواهب عطفه وجبره وتتم. وقد ينتظم الدر مع المرجان، وتلتبس المعائب بالتيجان، وتراض العراب المسومة على مسابقة الهجان. والكل في نظر مولانا السلطان وتصريفه، والأهلية بتأهيله، والمعرفة بتعريفه، وقوام الحياة والأمال بلطائف إحسانه وصنوفه.

والله يوزعنا شكر معروفه، ويحمي حماه من غير الدهر وصروفه، ويغيه على ممالك الإسلام ظلال أعلامه ورماحه وسيولوه، ويريه قرة العين في نفسه وينيه، وحاشيته وذويه، وخاصته ولقيفه، بمن الله وفضله.

المقدمة

في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بما يعرض
للمؤرخين من المغالط والأوهام* وذكر شيء من أسبابه**

اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفائدة، شريف الغاية، إذ هو
يُوقِفُنَا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم،
والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في
أحوال الدين والدنيا.

فهو محتاج إلى مأخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وثبت
يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزالات والمغالط. لأن الأخبار
إذا اعتمد فيها مجرد النقل، ولم تُحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة
ال عمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد
والحاضر بالذاهب، فربما لم يُؤمَّن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيد عن
جادة الصدق***.

وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين⁽¹⁾ وأئمة النقل المغالط في حكايات

* هنا ينتهي العنوان في [ب].

** وذكر بعض أسبابها [ب].

*** والحيد عن الصدق [ا].

(1) كان المفسرون كثيرًا ما يلجؤون إلى التاريخ، وعلى الخصوص التاريخ القديم، من أجل توضيح
بعض الوقائع المشار إليها في القرآن بصفة تعريضية فقط. وقد يكون المؤرخ في نفس الوقت مفسرًا،
كما كان الشأن بالنسبة للطبري على سبيل المثال.

المقدمة في علم التاريخ

الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل، غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشياءها، ولا سبروها بمجيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات، إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد.

وهذا كما نقل المسعودي⁽²⁾ وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل، وأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه، بعد أن أجاز من يطبق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون. ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش. فلكل مملكة من الممالك حصّة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها، تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة. ثم إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى هذا العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين وثلاثاً أو أُزِيد. فكيف يقتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصنفين، وشيء من جوانبه لا تشعر بالجانب الآخر؟ والحاضر يشهد لذلك، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.

ولقد كان ملك الفرس ودولتهم أعظم من ملك بني إسرائيل بكثير، يشهد بذلك ما كان من غلب بُحْتَنَصَّرَ لهم والتهامه بلادهم واستيلائه على أمرهم وتخريب بيت المقدس، قاعدة ملتهم وسلطانهم. وهو من بعض عمال مملكة

(2) انظر المسعودي: مروج الذهب، فقرة 87. وفيما يخص التوراة، انظر

La Bible, Ancien Testament, éd. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956,

Exode, XII, 37 et Nombres I, 48.

ويذكر ابن خلدون نفس الرقم في المعبر، من غير أن يتقدمه. انظر

Abdesselem Cheddadi, Ibn Khaldûn, *Peuples et nations du monde*, I, 179.

* من تقدير مصر واتساعها [1].

فارس، يقال إنه كان مَرُزبان المغرب من تخومها. وكانت ممالكهم بالعراقين⁽³⁾ وخراسان وما وراء النهر والأبواب أوسع من ممالك بني إسرائيل بكثير، ومع ذلك لم تبلغ جيوش الفرس قط مثل هذا العدد ولا قريباً منه. وأعظم ما كانت جموعهم بالقادسية مائة وعشرين ألفاً كلهم متبوع، على ما نقله سَيْف. قال: "وكانوا في أتباعهم أكثر من مائتي ألف". وعن عائشة والزُّهري أن جموع رُسُثم التي زحف بها لِسَعْد بالقادسية إنما كانوا ستين ألفاً، كلهم متبوع.

وأيضاً فلو بلغ بنو إسرائيل مثل هذا العدد لاتسع نطاق ملكهم وانفسح مدى دولتهم. فإن العملات والممالك في الدول على نسبة الحامية والقبيل القائمين بها في قتلها وكثرتها، حسبما يتبين في فصل الممالك من الكتاب الأول⁽⁴⁾. والقوم لم تتسع ممالكهم إلى غير الأَرْدُن وفلسطين من الشام، وبلاد يَثْرِب ويَثْرِب من الحِجاز، على ما هو المعروف.

وأيضاً فالذي بين موسى وإسرائيل إنما هو ثلاثة آباء⁽⁵⁾، على ما ذكره المحققون. فإنه موسى بن عَمْران بن قاهت⁽⁶⁾، بفتح الهاء أو كسرهما، بن لاوي، بكسر الواو وفتحها، بن يعقوب، وهو إسرائيل الله. هكذا نسبه في التوراة⁽⁷⁾. والمدة بينهما، على ما نقله المسعودي، قال: "دخل إسرائيل مصر مع ولده الأسباط وأولادهم حين أتوا إلى يوسف سبعين نفساً. وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى عليه السلام إلى التيه مائتين وعشرين سنة، يتداولهم ملوك القبط من الفراعنة"⁽⁸⁾. ويبعد أن يتشعب النسل في أربعة أجيال إلى مثل ذلك العدد. وإن زعموا أن عدد تلك الجيوش إنما كان في

(3) أي بلاد ما بين النهرين والمنطقة الشمالية الغربية من الفرس.

* من ممالك بني إسرائيل، ومع ذلك [1]

** في فصل الملك من الكتاب الأول [1]، [ب]

*** أربعة آباء [1]، [ب]

**** موسى بن عمران بن أيصهر أو بصهر بن قاهت [1]، [ب]

***** هكذا نسبه ابن إسحاق في التوراة [1]، [ب]

(4) انظر Exode, VI, 16

(5) لم أعر على هذا المقطع في مؤلفات المسعودي المعروفة.

زمن سليمان عليه السلام ومن بعده فبعيد أيضاً، إذ ليس بين سليمان وإسرائيل إلا أحد عشر آباء. فإنه سليمان بن داود بن إيشاي بن حُويد، ويقال عُرُقْد، بن باعز، ويقال بوعز، بن سلمون بن نَحْشون بن عَمِينَاذاب، ويقال حميناذب، بن رام بن حَضْرُون، ويقال حَسْرُون، بن بارس، ويقال بيرس، بن يهوذا بن يعقوب. ولا يتشعب النسل في أحد عشر من الولد إلى مثل هذا العدد الذي زعموه، اللهم إلى المثلين والآلاف، فرجاً يكون. وأما أن يتجاوز إلى ما بعدهما من عقود الأعداد، فبعيد. واعتبر ذلك في الحاضر الشاهد والقريب المعروف تجد زعمهم باطلاً ونقلهم كاذباً. والذي ثبت في الإسرائيليات⁽⁶⁾، أن جنود سليمان كانت إثني عشر ألفاً خاصة، وأن مقرباته كانت ألفاً وأربعمائة فرس مرتبطة على أبوابه. هذا هو الصحيح من أخبارهم، ولا يُلْتَفَتُ إلى خرافات العامة منهم. وفي أيام سليمان عليه السلام كان عفوان دولتهم واتساع ملكهم.

هذا، وقد نجد الكافة من أهل العصر إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول لعهدهم أو قريباً منه، وتفاوضوا في الأخبار عن جيوش المسلمين والنصارى، أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخرج السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء الموسرين، توغّلوا في العدد، وتجاوزوا حدود العوائد، وطاعوا وساسوا الإغراب. فإذا أُسْتُكْشِفَ أصحابُ الدواوين عن عساكرهم، وأُسْتُخْبِطَتْ أحوالُ أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم، وأُسْتُجِلَّتْ عوائدُ المترفين في نفقاتهم، لم تجد معشار ما يعدونه. وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرابة وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة عن المعقّب والمتنقّد، حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد، ولا يطالبها في الخبر

(6) تشمل الإسرائيليات الأخبار التي نجدها عند المفسرين والصوفية والجامعين للقصص وغيرهم من الأبناء. وكل هذه الأخبار ترجع إلى الوقائع والإطار التاريخي الخاص بالإسرائيليين القدماء. انظر.

Encyclopédie de l'Islam ; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, p. 417, 2de éd.

وفيما يخص الأرقام الواردة هنا، قارن مع Rois, X, 26

بتوسط ولا عدالة⁽⁷⁾، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش. فيرسل عنانه، ويسيم في مراته الكذب لسانه، ويشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الحق. وحسبك بها صفة خاسرة.

وقد يقال إن العوائد إنما تمتع من نمو الذرية إلى مثل هذا العدد في غير بني إسرائيل، لأن ذلك كان معجزة، على ما نقل أنه كان فيما أوحى إلى آبائهم من الأنبياء إبراهيم وإسحق ويعقوب، صلوات الله عليهم، أن الله يُكثر ذريتهم حتى يكثر نجوم السماء وحصى الأرض. وأنجز الله لهم هذا الوعد، كرامة لهم ومعجزة خارقة للعادة في حقهم. فلا تعترضه العوائد ولا يطعن فيه أحد. وإن عارض أحد بالطعن على خبر ذلك، وأنه إنما ورد في التوراة، واليهود قد بدلوا على ما هو معروف، فالقول بهذا التبديل مرجوح عند المحققين، وليس على ظاهره. لأن العادة مانعة من اعتماد أهل الأديان ذلك في صحفهم الإلهية، كما ذكره البخاري في صحيحه. فيكون هذا النمو الكثير في بني إسرائيل معجزة خارقة للعادة، وتبقى العادة مانعة من ذلك في غيرهم على حكم دلالتها.

وأما استبعاد الزحف بينهم فصحيح، لكنه لم يقع ولم تدع إليه حاجة. واختصاص كل مملكة بعددها من الحامية صحيح، وبنو إسرائيل لم يكونوا أولاً حامية، ولم يكن لهم دولة، وإنما غوا هذا النمو ليستولوا على أرض كنعان التي وعدهم الله بها، وطهر لهم بقعتها. وكل هذه معجزات. والله الهادي إلى الحق.

ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة، ملوك اليمن وجزيرة العرب، أنهم كانوا يغزون من قرارهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وإلى الترك وبلاد التبت من بلاد المشرق. وأن إفريقس بن قيس بن صيفي، من أعظم ملوكهم الأول، وكان لعهد موسى

(7) العدالة من جملة الشروط المطلوبة في الشاهد والمحدث والمؤرخ.
* لم يرد في [1] و [ب] المقطع الذي يشمل هذه الفقرة والفقرتين اللتين تليها.

المقدمة في علم التاريخ

عليه السلام أو قبله بقليل، غزا إفريقية وأثنخن في البربر، وأنه الذي سماهم بهذا الاسم، حين سمع رطانتهم وقال : " ما هذه البربرة ؟" فأخذ هذا الاسم عنه، ودعوا به من يومئذ. وأنه لما انصرف عن المغرب، جمر هناك قبائل من حمير، فأقاموا بها، فاختلفوا بأهلها، ومنهم صنهاجة وكتامة. ومن هذا ذهب الطبري⁽⁸⁾ والجرجاني والمسعودي⁽⁹⁾ وابن الكلبي والبيهقي⁽¹⁰⁾ إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير، ويأباه نسبة البربر، وهو الصحيح.

وذكر المسعودي⁽¹¹⁾ أيضاً أن ذا الأذعار من ملوكهم بعد إفريقس، وكان على عهد سليمان عليه السلام، غزا المغرب ودوخه. وكذلك ذُكِرَ مثله عن ياسر ابنه من بعده، وأنه بلغ وادي الرمل من بلاد المغرب ولم يجد فيه مسلماً لكثرة الرمل، فرجع.

وكذلك يقولون في تَبْع الآخر، وهو أَسْعَد أبو كَرَب، وكان على عهد يَسْتَأَسَب⁽¹²⁾، من ملوك الفرس الكينية، أنه ملك الموصل وأذربيجان، ولقي الترك فهزمهم وأثنخن فيهم، ثم غزاهم ثانية وثالثة كذلك. وأنه بعد ذلك، أغزى ثلاثة من بنيهِ إلى بلاد فارس وإلى بلاد الصغد، من أم الترك وراء النهر، وإلى بلاد الروم⁽¹³⁾. فملك الأول البلاد أي سَمَرَقَنْد، وقطع المفازة إلى الصين، فوجد أخاه الثاني الذي غزا إلى الصغد قد سبقه إليها، فأثنخا في بلاد الصين ورجعا جميعاً بالغنائم، وتركوا ببلاد التبت قبائل من حَمِير، فهم بها لهذا العهد. وبلغ الثالث إلى قسطنطينة، فحاصرها، ودوخ بلاد الروم ورجع.

(8) انظر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، 1967، ج 1، ص 442.

(9) انظر المسعودي، مروج الذهب، فقرة 1104.

(10) إن كتاب الكمالم للبيهقي أحد المراجع الرئيسية لابن سعيد في الأخبار التي يوردها حول تاريخ ما قبل الإسلام. وابن خلدون يعتمد من جهته على ابن سعيد. إلا أن شخصية مؤلف الكمالم لم تعين يقين إلى اليوم. انظر

F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, Princeton University Press, Princeton, seconde éd., 1967, I, p. 22, n. 58

(11) انظر المروج، فقرات 1102-1106.

(12) عند المسعودي : يستأسف. انظر المروج، فقرات 479، 547، 550، 633. والدولة الكينية تطابق الأشميين (Achéménides)

(13) فيما يتعلق بهذه الغزوات، انظر بن الأثير، الكامل، ج 1، ص 119.

وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبه بأحاديث القصاص⁽¹⁴⁾ الموضوعة. وذلك أن ملك التباغة إنما كان بجزيرة العرب، وقرارهم وكرسيمهم بصنعاء اليمن. وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها: فبحر الهند من الجنوب، وبحر فارس الهابط منه إلى البصرة من الشرق، وبحر السويس الهابط منه أيضاً إلى السويس، من أعمال مصر، من جهة المغرب، كما تراه في مصور الجغرافيا. فلا يجد السالك من اليمن إلى المغرب طريقاً من غير السويس. والمسلك هناك ما بين بحر السويس والبحر الشامي قدر مرحلتين فما دونها. ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن تصير من أعماله. هذا ممتنع في العادة. وقد كان بتلك الأعمال العمالقة، وكنعان بالشام، والقيط بمصر. ثم ملك العمالقة مصر، وملك بنو إسرائيل الشام. ولم يُنقل قط أن التباغة حاربوا أحداً من هؤلاء الأمم ولا ملكوا شيئاً من تلك الأعمال. وأيضاً فالشقة من اليمن إلى المغرب بعيدة، والأزودة والعلوفة للعساكر كثيرة، فإذا صاروا في غير أعمالهم احتاجوا إلى انتساف الزروع والنعم، وانتهاب البلاد فيما يرون عليه، ولا يكفي ذلك للأزودة والعلوفة عادة. وإن نقلوا كفايتهم من ذلك من أعمالهم، فلا تفي لهم الرواحل بنقله، فلا بد وأن يمروا في طريقهم كلها بأعمال قد ملكوها ودوخوها لتكون الميرة منها. وإن قلنا إن تلك العساكر تمر بهؤلاء الأمم ولا تهيجهم فتحصل لهم الميرة بالمسألة، فذلك أيضاً أبعد وأشدّ امتناعاً. فدل على أن هذه الأخبار واهية أو موضوعة.

وأما وادي الرمل الذي يعجز السالك، فلم يُسمَعْ قط ذكره في المغرب على كثرة سالكه ومن نَفَضَ طَرَقَهُ من الركاب والعزّى في كل عصر وكل جهة. وهو على ما ذكروه من الغرابة مما تتوفر الدواعي على نقله.

(14) يشير هنا ابن خلدون إلى الأخبار ذات الطابع الأسطوري أو الأخلاقي، التي ينظر إليها بشيء من الازدراء. وقد كان القصاص قد لعبوا دوراً مهماً في بداية الإسلام، غير أنه سرعان ما تقلص دورهم عندما أصبحوا مجرد وعاظ و مذكرين شعبيين. انظر في هذا المجال ابن الجوزي، كتاب القصاص والمذكرين، تحقيق Merlin L. Swartz، دار المشرق، بيروت، 1971.

وأما غزوهم بلاد الشرق وأرض الترك، وإن كانت طريقه أوسع من مسلك السويس، إلا أن الشقة هنا أبعد، وأم فارس والروم معترضون فيها دون الترك. ولم يُنقل قط أن التابعة ملكوا بلاد فارس ولا بلاد الروم، وإنما كانوا يحاربون أهل فارس على حدود أرض العراق وبلاد العرب، ما بين البحرين والحيرة المتاخمة بينهما في الأعمال. وقد وقع ذلك بين ذي الأذعار منهم وكيقائوس، من ملوك الكينية، وبين تُبّع الأصغر أبو كرب ويستاسب منهم أيضاً، ومع ملوك الطوائف بعد الكينية والساسانية من بعدهم. فمجاوزه التابعة أرض فارس بالغزو إلى بلاد الترك والتبت ممتنع عادة من أجل الأمم المعترضة دونهم والحاجة إلى الأزودة والعلوفات، مع بعد الشقة كما مر. فالأخبار بذلك واهية مدخولة. وهي لو كانت صحيحة النقل لكان ذلك قادحاً فيها، فكيف وهي لم تُنقل من وجه صحيح؟ وقول ابن إسحاق إن تُبّعاً الآخر سار إلى المشرق محمولاً على العراق وبلاد فارس. وأما بلاد الترك والتبت، فلا يصح غزوهم إليها بوجه بما تقرر. فلا تثقن بما يُلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه. والله الهادي إلى الصواب.

وأبعد من ذلك وأعرق منه في الوهم ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر عند قوله تعالى "ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد"، فيجعلون لفظة إرم اسماً لمدينة وصفت بأنها ذات العماد، أي الأساطين، وينقلون أنه كان لعاد بن عوص بن إرم ابنان، هما شديد وشداد، ملكا من بعده. وهلك شديد فخلص الملك لشداد، ودانت له ملوكهم. وسمع وصف الجنة فقال: "الابنين مثلها". فبنى مدينة في صحاري عدن في ثلثمائة سنة، وكان عمره تسعمائة سنة. وأنها مدينة عظيمة، قصورها من الذهب والفضة، وأساطينها من الزبرجد والياقوت، وفيها أصناف الشجر والأنهار المطردة. ولما تم بناؤها سار إليها بأهل مملكته، حتى إذا كان منها على مسيرة يوم وليلة، بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا. ذكر ذلك الطبري، والشعالبي،

أغلاط المؤرخين في شأن عاد وإرم

والزمخشري، وغيرهم من المفسرين. وينقلون عن عبد الله بن قلابة، من الصحابة، أنه خرج في طلب إبل له فوقع عليها، وحمل منها ما قدر عليه. وبلغ خبره إلى معاوية فأحضره، وقص عليه. فبعث إلى كعب الأحبار وسأله عن ذلك فقال: "هي إرم ذات العماد، وسيدخلها رجل من المسلمين في زمانك، أحمر، أشقر، قصير، على حاجبه خال، وفي عنقه خال، يخرج في طلب إبل له". ثم التفت، فأبصر ابن قلابة فقال: "والله هذا ذلك الرجل". انتهى.

وهذه المدينة لم يسم لها خبر من يومئذ في شيء من بقاع الأرض. وصحاري عدن التي زعموا أنها بُنيت فيها هي في وسط اليمن، وما زال عمرانه متعاقباً والركاب والأدلاء تنفض طرقه من كل وجه، ولم يُنقل عن هذه المدينة خبر، ولا ذكرها أحد من الأخباريين ولا من الأم. ولو قالوا إنها درست فيما درس من الآثار لكان أشبه، إلا أن ظاهر كلامهم أنها موجودة، وبعضهم يقول إنها دمشق، بناء على أن قوم عاد ملكوها. وقد ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غابة عن الحس، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحرة، مزاعم كلها شبيهة بالخرافات.

والذي حمل المفسرين على ذلك ما اقتضته صناعة الإعراب في لفظ "ذات العماد"، من أنها صفة إرم. وحملوا العماد على الأساطين، فتعين أن يكون بناء. وشرح لهم ذلك قراءة ابن الزبير: ⁽¹⁵⁾ "عاد إرم"، على الإضافة من غير تنوين. ثم وقفوا على تلك الحكايات التي هي أشبه بالأقاصيص الموضوعة وأقرب لتفسير سيقوته ⁽¹⁶⁾ المنقولة في عداد المضحكات.

ولإلا فالعماد هي عماد الخيام، وإن أريد بها الأساطين فلا بدع في وصفهم

(15) يعني عبد الله بن الزبير، الذي يروى كذلك أنه من أئمة المقرئين. انظر

A. Jeffrey, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, Leyde, 1937, p. 226 et suiv.

(16) يقرأ ابن خلدون هذا الاسم: سيقويه، ويبدو أنه غلط. انظر ابن النديم، الفهرست، نشرة فلوكل، ص. 313، نشرة القاهرة، ص. 435؛ ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، القاهرة، ص 81 وما بعدها.

بأنهم أهل بناء وأساطين على العموم بما اشتهر من قوتهم، لا أنه بناء خاص في مدينة معينة أو غيرها. وإن أُضيفت كما في قراءة ابن الزبير، فعلى إضافة الفصلة إلى القبيلة، كما تقول: "قريش كنانة، وإلياس مضر، وربيعة نزار"، من غير ضرورة إلى هذا المحمل البعيد الذي يجلب لتوجيه أمثال هذه الحكايات الواهية التي تكثرُ كتاب الله عن مثلها لبعدها عن الصحة.

ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة، من قصة العباسية⁽¹⁷⁾، أخته، مع جعفر بن يحيى بن خالد⁽¹⁸⁾، مولاه، وأنه لكفه بمكانهما من معاقرة إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة، حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسية تحملت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه، حتى واقعها في حالة سكر، فحملت ووُشيَ بذلك للرشيد، فاستغضب.

وهيات ذلك من منصب العباسية في دينها وأبوتها وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس، ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده: العباسية بنت محمد المهدي بن عبد الله أبي جعفر المنصور بن محمد السجاد بن علي أبي الخلفاء بن عبد الله ترجمان القرآن بن العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم. بنت خليفة، أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز، والخلافة النبوية، وصحبة الرسول وعمومته، وإمامة الملة، ونور الوحي، ومهبط الملائكة. من سائر جهاتها قريبة عهد ببداوة العروبية وسداجة الدين البعيدة من عوائد الترف ومراتع الفواحش. فأين يُطلبُ الصون والعفاف إذا ذهب عنها؟ وأين توجد الطهارة والزكاء إذا فُقد من بيتها؟ وكيف تلحم نسيها بجعفر بن يحيى، وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم، تملك جده من الفرس أو تولاه جدّها من عمومة الرسول وأشراف

(17) فيما يخص دور العباسية في نكبة البرامكة، انظر كذلك المسعودي، اللروج، فقرات 2594-2588؛ البلاذري، فتوح البلدان، نشرة de Goeje، ليدن، 1866، ص 368؛ غرس النعمة محمد بن هلال الصابي، الهفوات، دمشق، 1967، ص 17.

(18) للتعريف بوزير الرشيد الشهير، انظر *Encyclopédie de l'Islam*, 2de éd. (Barlmitka).

نكبة البرامكة

قريش. وغايته أن جذبت دولتهم بضبعه وضجع أبيه، واستخلصتهم ورقتهم إلى منازل التشريف. وكيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي العجم على بعد همته وعظم آباته؟ ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسة بآبنة ملك من أعظم ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها وفي سلطان قومها، واستنكره، ولجَّ في تكذيبه. وأين قدر العباسة والرشيد من الناس؟

وإنما نكب البرامكة⁽¹⁹⁾ ما كان من استيادهم على الدولة واحتجائهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه. فغلبوه على أمره، وشركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه. فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمرؤا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم، واحتازوها عن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم. يقال إنه كان بدار الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمس وعشرون رئيساً من بين صاحب سيف وصاحب قلم، زاحموا فيها أهل الدولة بالناكب، ودفعوهم عنها بالراح، لمكان أبيهم يحيى من كفالة هارون، ووليَّ عهد وخليفة، حتى شب في حجره، ودرج من عشه، وغلبه على أمره، وكان يدعوه: "يا أبت". فتوجه الإيثار من السلطان إليهم، وعظمت الدالة منهم، وانبسط الجاه عندهم، وانصرفت نحوهم الوجوه، وخضعت لهم الرقاب، وقصرت عليهم الآمال، وتخطت إليهم من أقصى التخوم هدايا الملوك وتحف الأمراء، وتسربت إلى خزائنهم في سبيل التزلف والاستمالة أموال الجباية، وأفاضوا في رجال الشيعة وعظماء القراية العطاء وطوقوهم المنن، وكسبوا من بيوتات الأشراف المعدم، وفكوا العاني. ومُدِّحوا بما لم يُمدِّح به خليفتهم،

(19) إن تخمينات ابن خلدون في أسباب نكبة البرامكة وجيهة إجمالاً، ولو أنه من اللازم اعتبار نسبيتها. فهيمنة الوزراء البرامكة على الإدارة العباسية كانت أمراً واقعاً، غير أن الرشيد كان دائماً يفرض احترام إرادته، وبالمخصوص في السنوات الأولى من ملكه. مع هذا، فإن نكبة البرامكة وقعت بصفة مفاجئة، لأسباب لم تتضح إلى الآن. فبعد عودته من الحج سنة 802/186، قرر الرشيد فجأة أن يضع حداً لهيمنتهم.

وَأَسْأَلُوا لِعَفَاتِهِمُ الْجَوَازِ وَالصَّلَاتِ، وَاسْتَوْلُوا عَلَى الْقُرَى وَالضِّيَاعِ مِنَ الضَّوَاهِي وَالْأَمْصَارِ فِي سَائِرِ الْمَمَالِكِ، حَتَّى أَسْفَاوا الْبَطَانَةَ، وَأَحْقَدُوا الْخَاصَّةَ، وَأَغْصَبُوا أَهْلَ الْوَلَايَةِ. فَكَشِفَتْ لَهُمْ وَجُوهُ الْمُنَافَسَةِ وَالْحَسَدِ، وَدَبَّتْ إِلَى مَهَادِهِمُ الْوُثِيرُ مِنَ الدَّوْلَةِ عِقَارِبُ السَّعَايَةِ^[1]، حَتَّى لَقِدَ كَانَ بَنُو قَحْطَبَةَ، أَخْوَالُ جَعْفَرٍ، مِنْ أَعْظَمِ السَّاعِينَ عَلَيْهِمْ، لَمْ تَعْطِفْهُمْ لَمَّا وَقَرَ فِي نَفْسِهِمْ مِنَ الْحَسَدِ عَوَاطِفُ الرَّحِمِ، وَلَا وَزَعَتْهُمْ أَوَاصِرُ الْقَرَابَةِ. وَقَارَنَ ذَلِكَ عِنْدَ مَخْدُومِهِمْ نَوَاشِئَ الْغِيْرَةِ وَالْإِسْتِنْكَافِ مِنَ الْحَجَرِ وَالْأَنْفَةِ، وَكَامَنَ الْحَقُودُ الَّتِي بَعَثَتْهَا مِنْهُمْ صَغَائِرُ الدَّالَةِ، وَانْتَهَى بِهَا الْإِصْرَارُ عَلَى شَأْنِهِمْ إِلَى كِبَائِرِ الْمَخَالَفَةِ، كَقَصَصْتِهِمْ فِي يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، أَخِي مُحَمَّدٍ الْمُهَدِيِّ الْمَلْقَبِ بِالنَّفْسِ الزَّكِيَّةِ، الْخَارِجِ عَلَى الْمَنْصُورِ. وَيَحْيَى هَذَا هُوَ الَّذِي اسْتَنْزَلَهُ الْفَضْلُ بْنُ يَحْيَى⁽²⁰⁾ مِنْ بِلَادِ الدِّيْلَمِ عَلَى أَمَانِ الرَّشِيدِ بِخَطِّهِ، وَبَذَلَ أَلْفَ أَلْفِ دِرْهَمٍ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الطَّبْرِيُّ⁽²¹⁾، وَدَفَعَهُ الرَّشِيدَ إِلَى جَعْفَرٍ، وَجَعَلَ اعْتِقَالَهُ بِدَارِهِ وَإِلَى نَظَرِهِ^{**}. فَحَبَسَهُ مَدَّةً، ثُمَّ حَمَلَتْهُ الدَّالَةُ عَلَى تَخْلِيَةِ سَبِيلِهِ وَالْإِسْتِبْدَادِ بِحُلِّ عَقَالِهِ، حَرَصاً لِدِمَاءِ أَهْلِ الْبَيْتِ بِزَعَمِهِ، وَدَالَةً عَلَى السُّلْطَانِ فِي حُكْمِهِ. وَسَأَلَهُ الرَّشِيدُ عَنْهُ لَمَّا وُشِيَ بِهِ إِلَيْهِ، فَفُطِنَ وَقَالَ: "أَطْلَقْتَهُ". فَأَبْدَى لَهُ وَجْهَ الْإِسْتِحْسَانِ، وَأَسْرَهَا فِي نَفْسِهِ. فَأَوْجَدَ السَّبِيلَ بِذَلِكَ عَلَى نَفْسِهِ وَقَوْمِهِ، حَتَّى ثَلَّ عَرْشَهُمْ، وَأُكْفِيَتْ عَلَيْهِمْ سَمَاوُهُمْ، وَخَسِفَتْ الْأَرْضُ بِهِمْ وَبِدَارِهِمْ، وَذَهَبَتْ سَلْطَاناً وَمَثَلاً لِلْآخَرِينَ أَيَّامُهُمْ⁽²²⁾.

* مهادهم الوثير عقارب السعاية [1]، [ب].

(20) الفضل بن يحيى بن خالد بن برمك، أكبر أولاد يحيى البرمكي. كان مؤيد الأمين، ولعب دوراً أساسياً دون أن يتولى منصباً رسمياً. انظر للمسعودي، الروج، فقرات 2613-2615 ؛ مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، نشرة ميار، ج 6، ص. 101-103 ؛ غرس النعمة بن هلال الصابي، هفوات Encyclopédie de l'Islam 2de éd. "الفضل ابن يحيى"

(21) انظر الطبري، التاريخ، ج 8، ص 243.

** فاعتقله الرشيد ودفعه إلى جعفر، وجعل اعتقاله بدارِهِ وإلى نظره [1]، [ب].

(22) قتل جعفر، واعتقل الفضل وإخوانه، وجعل يحيى تحت الحراسة. وصودرت جميع أموال البرمكية، باستثناء محمد بن خالد.

ومن تأمل أخبارهم واستقصى سيرة الدولة وسيرهم وجد ذلك محقق الأثر، مَهَّد الأسباب . وانظر ما نقله ابن عبد ربه⁽²³⁾ في مفاوضة الرشيد عمَّ جده داود بن علي في شأن نكبتهم، وما ذكره في باب الشعراء⁽²⁴⁾ من كتاب العقد في محاوراة الأصمعي للرشيد وللفضل بن يحيى في سمرهم تنفهم أنه إنما قتلهم الغيرة والمنافسة في الاستبداد من الخليفة فمن دونه، وكذلك ما تحيل به أعداؤهم من البطانة، فيما دسوه للمغنين من الشعراء احتيلاً على إسماعه للخليفة وتحريك حفاظله لهم وهو قوله :

ليت هند أجزتنا ما تعدد وشتت أنفسنا عما تجحد
واستبدت مرة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

وأن الرشيد لما سمعها قال : "أي والله عاجز". حتى بعثوا بأمثال هذه كامينَ غيرة، وسلطوا عليهم بأس انتقامه . نعوذ بالله من غلبة الرجال وسوء الحال . وأما ما تَمَوَّه به الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر واقتران سكره بسكر الندمان، فحاشا لله، ما علمنا عليه من سوء . وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء، ومحاورته للفضل بن عياض، وابن السماك، والعمرى، ومكاتبته سفيان، وبكائه من مواعظهم، ودعائه بمكة في طوافه، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلوات وشهود الصبح بأول وقتها ؟ حكى الطبري⁽²⁵⁾ وغيره أنه كان يصلي كل يوم مائة ركعة نافلة، وكان يغزو عاماً ويحج عاماً . ولقد زجر ابن أبي مريم، مضحكة سمره، حين تعرض له بمثل ذلك في الصلاة لما سمعه يقرأ : "وما لي لا أعبد الذي فطرني". قال : "والله لا

(23) انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، القاهرة، ج 3، ص 24.

(24) نفس المرجع، ج 3، ص 108-111.

(25) انظر الطبري، تاريخ، ج 10، ص 113 وما بعدها.

المقدمة في علم التاريخ

أدري لِمَ". فما تمالك الرشيد أن ضحك، ثم التفت مغضباً وقال: "يا ابن أبي مريم، في الصلاة أيضاً، إياك إياك والقرآن والدين، ولك ما شئت بعدها". وأيضاً فقد كان من العلم والسداجة بمكان لقرب عهده من سلفه المنتحلين لذلك. ولم يكن بينه وبين جده أبي جعفر بعيد زمن، إنما خلفه غلاماً. وقد كان أبو جعفر بمكان من العلم والدين قبل الخلافة وبعدها. وهو القاتل للمالك حين أشار عليه بتأليف الموطأ: "يا أبا عبد الله، إنه لم يبق على وجه الأرض أعلم مني ومنك. وإنني قد شغلتنى الخلافة، فضح أنت للناس كتاباً ينتفعون به. تجنب فيه رخص ابن عباس، وشذائد ابن عمر، ووطئه للناس توطئة". فقال مالك: "فوالله لقد علمني التصنيف يومئذ". ولقد أدركه ابنه المهدي، أبو الرشيد هذا، وهو يتورع عن كسوة الجديد لعياله من بيت المال. ودخل عليه يوماً وهو يجلسه يباشر الخياطين في إرقاع الخلقان من ثياب عياله، فاستنكف المهدي من ذلك وقال: "يا أمير المؤمنين، علي كسوة هذا العيال عامنا هذا من عطائي". فقال: "لك ذلك". ولم يصده عنه، ولا سمح بالإنفاق من أموال المسلمين. فكيف يليق بالرشيد، على قرب العهد من هذا الخليفة وأبوتيه، وما ربي عليه من أمثال هذه السيرة في أهل بيته والتخلق بها، أن يعاقر في الخمر أو يجاهر بها. وقد كانت حال الأشراف من العرب الجاهلية في اجتناب الخمر معلومة، ولم تكن الكرم شجرتهم، وكان شربها مذمة عند الكبير منهم. والرشيد وأباؤه كانوا على تبيج من اجتناب المذمومات في دينهم ودنياهم والتخلق بالمحامد وأوصاف الكمال ونزعات العرب.

وانظر ما نقله الطبري⁽²⁶⁾ والمسعودي⁽²⁷⁾ في قصة جبريل بن بُخْتِيشوع الطيب، حين أحضر له السمك في مائدته فحماه عنه، ثم أمر صاحب المائدة بحمله إلى منزله. وفضل الرشيد، وارتاب به، ودم خادمه حتى عابته يتناول. فأعد بختيشوع للاعتذار ثلاث قطع من السمك في ثلاثة أقداح، خلط

(26) انظر الطبري، تاريخ، ج 8، ص 287، 339، 342-344.

(27) المسعودي، المروج، فقرة 2511.

إحداها باللحم المعالج بالتوابل والبقول والبوارد والحلوى، وصب على الثانية ماء مثلجاً، وعلى الثالثة خمرًا صرفاً. وقال في الأول والثاني، هذا طعام أمير المؤمنين، إن خلط السمك بغيره أو لم يخلط. وقال في الثالث، هذا طعام بمختيشوع، ودفعها إلى صاحب المائدة. حتى إذا انتبه الرشيد وأحضره للتوبيخ، أحضر الأقداح. فوجد صاحب الخمر قد اختلط وأماع وتفتت، ووجد الآخرين قد فسدا وتغيرت رائحتهما. فكانت له في ذلك معذرة⁽²⁸⁾. وتبين من ذلك أن حال الرشيد في اجتناب الخمر كانت معروفة عند بطانته وأهل مائدته. ولقد ثبت عنه أنه عهد بحبس أبي نواس لما بلغه من انهماكه في المعاقرة، حتى تاب وأقلع.

وإنما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر، على مذهب أهل العراق، وفتاويهم فيها معروفة. وأما الخمر الصريف من العنب، فلا سبيل إلى اتهامه بها، ولا تقليد الأخبار الواهية فيها. فلم يكن الرجل بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة. ولقد كان أولئك القوم كلهم بمنجاة من خنث السرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسداجة الدين التي لم يفارقوها بعد. فما ظنك بما يخرج عن الإباحة إلى الحظر، وعن الحلية إلى الحرمة؟ ولقد اتفق المؤرخون، الطبري والمسعودي وغيرهما، على أن جميع من سلف من خلفاء بني أمية وبني العباس إنما كانوا يركبون بالحلية الخفيفة من الفضة في المناطق والسيوف واللجم والسروج، وأن أول خليفة أحدث الركوب بحلية الذهب هو المعتز بن المتوكل⁽²⁹⁾، ثامن الخلفاء بعد الرشيد. وهكذا كان حالهم أيضاً في ملابسهم، فما ظنك في مشاربهم؟ ويتبين ذلك بآتم من هذا إذا فهمت طبيعة

* الثالث المخلوط بالخمر، هذا [1]، [ب].

(28) يتمثل البرهان في إعطاء الدليل أن الأكلة كانت غير مناسبة للخليفة، ومناسبة للطبيب، الذي كان نصرانياً، بحيث كان مسموحاً له أن يصاحبها بشربة خمر. وهذا من شأنه أن يبرهن على أن الرشيد لم يكن يشرب الخمر.

(29) فيما يخص اتخاذ حلية الذهب من طرف المعتز، انظر المسعودي، المروج، فقرة 3102.

المقدمة في علم التاريخ

الدولة في أولها من البداوة والغضاضة، كما نشرح في مسائل الكتاب الأول إن شاء الله تعالى.

ويناسب هذا أو قريباً منه ما ينقلونه كافة عن يحيى بن أكرم، قاضي المأمون وصاحبه، وأنه كان يعاقر المأمون الخمر، وأنه سكر ليلة مع شريه فدُفِن في الريحان حتى أفاق. وينشدون على لسانه :

يا سيدي وأمير الناس كلهم قد جار في حكمه من كان يسقيني
إني غفلت عن الساقى فصبرني كما تراني سليب العقل والدين

وحال ابن أكرم والمأمون في ذلك من حال الرشيد، وشرابهم إنما كان التنبذ، ولم يكن محظوراً عندهم. وأما السكر، فليس من شأنهم. وصحابته للمأمون إنما كانت خلة في الدين. ولقد ثبت أنه كان يتام معه في البيت. ونُقِلَ من فضائل المأمون وحسن عشرته أنه انتبه ذات ليلة فقام* يتحسس ويلتمس الإناء، مخافة أن يوقظ يحيى بن أكرم. وثبت أنهما كانا يصليان الصبح جميعاً. فأين هذا من المعاقرة؟ وأيضاً فيحيى بن أكرم كان من أهل الحديث، وقد أثنى عليه الإمام أحمد بن حنبل والقاضي إسماعيل، وخرج عنه الترمذي في كتابه الجامع، وذكر الحافظ المزي أن البخاري روى عنه في غير الجامع، فالقدح فيه قدح في جميعهم**.

وكذلك ينبزه المجان بالميل إلى الغلمان، بهتاناً على الله وفرية على العلماء. ويستندون في ذلك إلى أخبار القصص الواهية التي لعلها من افتراء أعدائه، فإنه كان معسداً في كماله وخلته للسلطان، وكان مقامه من العلم والدين منزهاً عن مثل ذلك***. وقد ذُكِرَ لابن حنبل ما يرميه به الناس فقال :

* ليلة عطشان، فقام [1]، [ب].

** وأيضاً فيحيى بن أكرم كان من أعلية أهل الحديث. وقد عدله أهل الصحاح وخرجوا عنه. للقدح فيه قدح في جميعهم [1]، [ب].

*** هنا تنتهي الفقرة في [1] و[ب].

"سبحان الله، سبحان الله ! ومن يقول هذا ؟ " وأتكر ذلك إنكاراً شديداً وأثنى عليه. وقيل لإسماعيل⁽³⁰⁾ مما كان يقال فيه فقال : " معاذ الله أن تزول عدالة مثله لتكذيب باغ وحاسد"، وقال : "يحى بن أئمة أبرأ إلى الله من أن يكون فيه شيء مما كان يُرمى به من أمر الغلمان. ولقد كنت أقف على سرائره فأجده شديد الخوف لله، لكنه كانت فيه دعاية وحسن خلق، فرُميَ بما رُميَ به". وذكره ابن حبان في الثقات، وقال : "لا تشتغل بما يُحكى عنه لأن أكثرها لا تصح عنه".

ومن أمثال هذه الحكايات ما نقله ابن عبد ربه، صاحب العقد⁽³¹⁾، من حديث الزنبيـل، في سبب إصهار المأمون إلى الحسن بن سهل في بنته بوران، وأنه عثر في بعض الليالي في تطوافه بسكك بغداد بزنبيل مدلى من بعض السطوح بمعلق وجدل مغارة الفتل من الحرير، فاقتعده وتناول المعلق، فاهتزت، وذهب به صُعداً إلى مجلس شأنه كذا. ووصف من زينة فرشه وتنفيذ أبنيته وجمال روائه ما يستوقف الطرف ويملك النفس، وأن امرأة برزت من خلل الستور في ذلك المجلس، رائعة الجمال، فتانة المحاسن. فعجته ودعته إلى المنادمة، فلم يزل يعاقرها الخمر حتى الصباح. ورجع إلى أصحابه بمكانهم من انتظاره، وقد شغفته حباً بعثه إلى الإصهار إلى أبيها. وأين هذا كله من حال المأمون المعروفة في دينه وعلمه واقتفائه سنن الخلفاء الراشدين من آباءه، وأخذه بسيرة الخلفاء الأربعة، أركان الملة، ومناظرته العلماء، وحفظه لحدود الله في صلواته وأحكامه ؟ فكيف تصح عنه أحوال الفساق المشتهرين في التطواف بالليل وطروق المنازل وغشيان السمر، سبيل عشاق الأعراب ؟ وأين ذلك من منصب بنت الحسن بن سهل وشرفها وما كان بدار أبيها من الصون والعفاف ؟

(30) أي إسماعيل بن إسحاق، القاضي المالكي، الذي ولد سنة 199 أو 814-16/200 وتوفي سنة 896/282.

(31) انظر العقد، ج 3، ص 356-363.

وأمثال هذه الحكايات كثيرة، وفي كتب المؤرخين معروفة. وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الانهماك في اللذات المحرمة وهتك قناع المروءات، ويتعللون بالقوم^{*} فيما يأتونه من طاعة لذاتهم. فلذلك تراهم كثيراً ما يلجئون بأشباه هذه الأخبار ويَتَقَرُّون عنها عند تصفحهم لأوراق الدواوين. ولو اتَّسَوْا بهم في غير هذا من أحوالهم وصفات الكمال اللائقة بهم المشهورة عنهم لكان خيراً لهم لو كانوا يعلمون.

ولقد عذلت يوماً بعض الأمراء من أولاد الملوك في كلفه بتعلم الغناء وولوعه بالأوتار وقلت له: "ليس هذا من شأنك، ولا يليق بمنصبك". فقال لي: "أفلا ترى إلى إبراهيم ابن المهدي كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنيين في زمانه؟" فقلت له: "يا سبحان الله! وهلا تأسيت بأبيه أو أخيه! أو ما رأيت كيف قعد ذلك بإبراهيم عن مناصبهم؟" فحسم عن عذلي وأعرض.

ومن الأخبار الواهية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين في العُبَيْدِيِّين⁽³²⁾، خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة، من نفهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم والطنن في نسبهم إلى إسماعيل الإمام بن جعفر الصادق، يعتمدون في ذلك على أحاديث لُفِّتَ للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم وتفنناً في السَّمَاتِ بعدوهم حسبما نذكر بعض هذه الأحاديث في أخبارهم. ويغفلون عن التفطن لشواهد الواقع وأدلة الأحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم والرد عليهم. فإنهم متفقون في حديثهم عن مبدأ دولة الشيعة أن أبا عبد الله المحتسب،

* ويتعللون بالتأسي بالقوم [1]، [ب].

(32) العبيديون، أو بنو عبيد، هو الاسم الذي يطلقه المؤرخون السنيون على الفاطميين، بينما يسميهم أشيعاهم الدولة العلوية. وباستثناء ابن خلدون وتلميذه المقرئ، فلا نجد أحداً من المؤرخين السنيين يصرح بصحة نسبهم العلوي. وفي حقيقة الأمر لم يتضح واقع نسب الفاطميين إلى اليوم.

لما دعا بكتامة⁽³³⁾ للرضى من آل محمد واشتهر خبره، وعُلم تحويمه على عبيد الله المهدي وابنه أبى القاسم حَسَنًا على أنفسهما، فهربا⁽³⁴⁾ من المشرق، محل الخلافة، واجتازا بمصر، وأنها خرجا من الإسكندرية في زى التجار. ومما خبرهما إلى عيسى النوشزي، عامل مصر والإسكندرية، فسرّح في طلبهما الخيالة. حتى إذا أدركا، خفى حالهما على تابعهما بما لبسوا به من الشارة والزي، فأفلتوا إلى المغرب. وأن المعتضد أوعز إلى الأغلبية، أمراء إفريقية بالقيروان، وبني مدرار، أمراء سجلماسة، بأخذ الأفاق عليهما وإذكاء العيون في طلبهما. فعثر إليّشع، صاحب سجلماسة من آل مدرار، على خفي مكانهما ببلده، واعتقلهما مرضاة للخليفة. هذا قبل أن تظهر الشيعة على الأغلبية بالقيروان. ثم كان بعد ذلك ما كان من ظهور دعوتهم بإفريقية والمغرب، ثم باليمن، ثم بالإسكندرية، ثم بمصر والشام والحجاز. وقاسموا بني العباس في الممالك شق الأبلّة، وكادوا يلجئون عليهم مواطنهم ويُدِيلون من أمرهم. ولقد أظهر دعوتهم ببغداد وعراقها الأمير البساسيري، من موالي الديلم المتغلبين على خلف بني العباس في مغاضبة جرت بينه وبين أمراء العجم، وخطب لهم على منابرهما حولاً كريئاً. وما زال بنو العباس يفتنون³⁵ بمكانهم ودولتهم، وملوك بني أمية وراء البحر ينادون بالويل والحرب منهم. وكيف يقع هذا كله لدعي بالنسب، مكذّب في انتحال الأمر؟ واعتبر حال القرمطي⁽³⁵⁾، إذ كان دعيًا في انتسابه، كيف تلاشت دعوتهم وتفرق أتباعه،

(33) وصل أبو عبد الله الشيعي إلى كتامة عام 893/280، وفتح البلاد، وصد الحملات التي وجهها الأغلبون ضده عام 902/289 وعام 903/290، ثم اقتحم العاصمة الأغلبية سنة 909/296، وقام بحملة ضد سجلماسة من أجل تحرير الإمام المهدي عبيد الله الذي كان معتقلاً في تلك المدينة.

(34) غادر عبيد الله الشام سنة 902/289، وحاول الالتحاق بأبي عبد الله، لكن قبض عليه بعد أن التجأ إلى سجلماسة.

* البساسيري، من الديلم [1]، [ب].

** خلفاء بني العباس يفتنون [1]، [ب].

(35) يتعلق الأمر بجمدان الذي عاش في النصف الثاني من القرن التاسع. انظر

Encyclopédie de l'Islam, 2de éd. (Karmat)

المقدمة في علم التاريخ

وظُهِرَ سريعاً على خبثهم ومكرهم، فساءت عاقبتهم وذاقوا وبال أمرهم. ولو كان أمر العبيدين كذلك لَعُرِفَ، ولو بعد مهلة.

فهما تكن عند امرئ من خليفة وإن خالها تخفى على الناس تُعَلِّمَ

فقد اتصلت دولتهم نحواً من مائتين وسبعين سنة، وملكوا مقام إبراهيم ومصلاه، ومواطن الرسول ومدفنه، وموقف الحجيج، ومهبط الملائكة. ثم انقرض أمرهم وشيعتهم في ذلك كله على أتم ما كانوا عليه من الصاغية إليهم والحب فيهم واعتقادهم بنسب الإمام إسماعيل ابن جعفر الصادق. وقد خرجوا مراراً بعد ذهاب الدولة ودروس أثرها، داعين إلى بدعتهم، هاتفين بأسماء صبيان من عقبهم، يزعمون استحقاقهم للخلافة، ويذهبون إلى تعيينهم بالصوية عن سلف قبلهم من الأئمة. ولو ارتابوا في نسبهم لما ركبوا أعناق الأخطار في الانتصار لهم. فصاحب البدعة لا يلبس في أمره ولا يشبهه في بدعته ولا يكذب نفسه فيما يتحله.

والعجب من القاضي أبي بكر الباقلاني⁽³⁶⁾، شيخ النظار من المتكلمين، يجنح إلى هذه المقالة المرجوحة، ويرى هذا الرأي الضعيف. فإن كان ذلك* لما كانوا عليه من الإلحاد في الدين والتعمق في الرافضية، فليس ذلك بدافع في صدر بدعتهم**، وليس إثبات منتسبهم بالذي يغني عنهم من الله شيئاً في كفرهم. فقد قال الله تعالى لنوح عليه السلام في شأن ابنه: "إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح، فلا تسألني ما ليس لك به علم"⁽³⁷⁾. وقال صلى الله عليه وسلم لفاطمة يعظها: "يا فاطمة ! اعملي، فلن أغني عنك من الله شيئاً."

(36) الباقلاني يعتبر من أهم الفقهاء المالكيين، ألف كتاباً عبد الفاطميين تحت عنوان : كشف الأسرار ومetsk الأستار.

* المرجوحة، فإن كان ذلك [1]، [ب].

** فليس دفع نسبهم بدافع في صدر بدعتهم [1]، [ب].

(37) انظر الآية 45 من سورة هود.

ومتى عرف امرؤ قضية أو استيقن أمراً وجب عليه أن يصدّع به. والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل. والقوم كانوا في مجال لظنون الدول بهم، وتحت رقبة من الطغاة لتوفّر شيعتهم وانتشارهم في القاصية بدعوتهم وتكرّر خروجهم مرة بعد أخرى. فلاذت رجالاتهم بالاختفاء، ولم يكادوا يُعرفون كما قيل :

فلو تسل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني ما عرفن مكاني

حتى لقد سُمّي محمد بن إسماعيل الإمام جد عبيد الله المهدي ب"المكتوم"، سمته بذلك شيعتهم لما اتفقوا عليه من إخفاؤه، حذراً من المتغلّبين عليهم. فتوصل شيعة آل العباس بذلك عند ظهورهم إلى الطعن في نسبهم وازدلفوا بهذا الرأي الفاتل إلى المستضعفين من خلفائهم. وأعجب به أوليائهم وأمرأء دولتهم المتولّون لحروبهم مع الأعداء، يدفعون به عن أنفسهم وسطانهم معرّة العجز عن المقاومة والمدافعة لمن غلبهم على الشام ومصر والحجاز من البربر الكتامين، شيعة العبيديين وأهل دعوتهم، حتى لقد أسجل القضاة ببغداد بنفيهم عن هذا النسب، وشهد بذلك من أعلام الناس جماعة منهم الشريف الرضى وأخوه المرتضى، وابن البطحاوي، ومن العلماء، أبو حامد الأسفرايني، والقُدوري، والصيمري، وابن الأَكناني، والأبيوردي، وأبو عبد الله بن النعمان، فقيه الشيعة، وغيرهم من أعلام الأمة ببغداد في يوم مشهود، وذلك سنة اثنتين وأربعمائة، في أيام القادر. وكانت شهادتهم في ذلك على السماع لما اشتهر وعُرف بين الناس ببغداد، وغالبها شيعة بني العباس، الطاعنون في هذا النسب.

فقله الأخباريون كما سمعوه، ورووه حسبما وعوه، والحق من ورائه. **

* هنا تنتهي هذه الفقرة في [1] و [ب].

** المقطع من هنا إلى آخر الفقرة غير وارد في [1] و [ب].

المقدمة في علم التاريخ

وفي كتاب المعتضد في شأن عبيد الله إلى ابن الأغلب بالقيروان وابن مديدر
بسجلماسة أصدق شاهد وأوضح دليل على صحة نسبهم. فالمعتضد أقعد
بنسب أهل البيت من كل أحد.

والدولة والسلطان سوق للعالم، تُجلب إليه بضائع العلوم والصنائع،
وتُلتَمَس فيه ضوَالُ الحكم، وتُحدَى إليه ركائبُ الروايات والأخبار، وما نفق
فيها نفق عند الكافة. فإن تنزهت الدولة عن التعسف والميل والأفن
والفسفة، وسلكت النهج الأم، ولم تَحْزَ عن قصد السبيل، نفق في سوقها
الإبريز الخالص واللجين الصافي. وإن ذهبت مع الأغراض والحقود، وماجت
بسماسرة البغي والباطل، نفق البهرج والزائف. والناقد البصير قسطاس نظره
وميزان بحثه وملتمسه.

ومثل هذا وأبعد منه كثيراً ما يتناجى به الطاعنون في نسب إدريس بن
إدريس بن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، رضوان الله
عليهم أجمعين، الإمام بعد أبيه بالمغرب الأقصى. ويُعرضون تعريض الحد
بالتظن في الحمل المخلف عن إدريس الأكبر أنه لراشد مولاهم. قبحهم الله
وأبعدهم! ما أجهلهم! أما يعلمون أن إدريس الأكبر كان إصهاره في البربر،
وأنه مذ دخل المغرب إلى أن توفاه الله عز وجل عريق في البدو، وأن حال
البادية في كل ذالك غير خافية، إذ لا مكان لهم يتأتى فيها الريب. وأحوال
حرمهم أجمعين بمرأى من جاراتهن ومسمع من جيرانهن لتلاصق الجدران
وتطامن البناء وعدم الفواصل بين المساكن. وقد كان راشد يتولى خدمة
الحرم أجمع من بعد مولاة بمشهد من أوليائهم وشيعتهم ومراقبة من كافتهم.
وقد اتفق برابرة المغرب الأقصى عامة على بيعة إدريس الأصغر من بعد أبيه،
وأتوه طاعتهم عن رضى وإصفاق، وبايعوه على الموت الأحمر، وخاضوا
دونه بحار النمايا في حروبه وغزواته. ولو حدثوا أنفسهم بمثل هذه الريبة أو
قرعت أسماعهم، ولو من عدو كاشح أو منافق مرتاب، لتخلف عن ذالك

* العسف [ب] و[ب].

ولو بعضهم. كلا، والله! إنما صدرت هذه الكلمات من بني العباس، أقتالهم، ومن بني الأغلب، عمالهم كانوا بإفريقية وولاتهم.

وذلك أنه لما فر إدريس الأكبر إلى المغرب من وقعة فخ⁽³⁸⁾، أوعز الهادي إلى الأغالبة أن يقعدوا له بالمراصد ويذكوا عليه العيون. فلم يظفروا به، وخلص إلى المغرب، فتم أمره، وظهرت دعوته. وظهر الرشيد من بعد ذلك على ما كان من واضح، مولاهم وعاملهم على الإسكندرية، من دسيسة التشيع للعلوية وإدعائه في نجة إدريس إلى المغرب، فقتله، ودس الشماخ، من موالى أبيه للتحويل^{*} على قتل إدريس. فأظهر اللحاق به والبراءة من بني العباس، مواليه. فاشتمل عليه إدريس، وخلطه بنفسه، وناوله الشماخ في بعض خلواته سمًا استهلكه به. ووقع خبر مهلكه من بني العباس أحسن المواقع لما رجوه من قطع أسباب الدعوة العلوية بالمغرب واقتلاع جثومتها. ولم يتأد إليهم خبر الحمل المخلف لإدريس، فلم يكن إلا كلا ولا وإذا بالدعوة قد عادت، والشيعية بالمغرب قد ظهرت، ودولتهم بإدريس بن إدريس تجددت. فكان ذلك عليهم أنكى من وقع السهام. وكان الفشل والهرم قد نزل بدولة العرب عن أن يسموا إلى القاصية، فلم يكن منتهى قدرة الرشيد على إدريس الأكبر بمكانه من قاصية المغرب واشتمال البربر عليه إلا التحيل في إهلاكه بالسموم. فعند ذلك فزعوا إلى أوليائهم من الأغالبة في سد تلك الفرجة من ناحيتهم، وحسم الداء المتوقع بالدولة من قِيلهم، واقتلاع تلك العروق قبل أن تشج منهم، يخاطبهم بذلك المأمون ومن بعده من خلفائهم. فكان الأغالبة عن برابرة المغرب الأقصى أعجز، ومثلها من الزيون على ملوكهم أحوج، لما طرق الخلافة من انتزاع الممالك العجم على سدها وامتطائهم صهوة التغلب عليها وتصريفهم أحكامها طوع أغراضهم في رجالها وجبايتها وأهل خطتها^{**}

(38) مكان قرب مكة، حيث انهزم العلويون بعد أن نهضوا ضد الحكم العباسي.

* من موالى المهدي أبيه للتحويل [1]، [ب].

** رتبها [ج].

وسائر نقضها وإبرامها، كما قال شاعر عصرهم⁽³⁹⁾ :

خليفةٌ في قصص بين وصيف ويُّغا يقول ما قال له كما تقول الببغا

فخشي هؤلاء الأمراء الأغالية بوادر السعيات، وتلووا بالمعاذير. فطُوراً باحتقار المغرب وأهله، وطُوراً بالإرهاب بشأن إدريس الخارج به ومن قام مقامه من أعقبه، يخاطبونهم بتجاوزه حدود التخوم من عمله، وينفذون سكته في تحفهم وهداياهم ومرتفع جباياتهم تعريضاً باستفحاله، وتهويلاً باشتداد شوكته، وتعظيماً لما دُفعوا إليه من مطالبته ومراسه، و تهديداً بقلب الدعوة إن ألجئوا إليه. وطوراً يطعنون في نسب إدريس بمثل ذلك الطعن الكاذب "تخفيضاً لشأنه، لا يبالون بصدقه من كذبه، لبعد المسافة وأفن عقول من خلف من صبية بني العباس وممالكهم العجم في القبول من كل قائل والتسمع لكل ناعق. ولم يزل هذا ذأبهم حتى انقضى أمر الأغلبة. فقرعت هذه الكلمة الشنعاء أسماع الغوغاء، وصرَّ عليها بعض الطاعنين أذنه واعتددا ذريعة إلى النيل من خلفهم عند المنافسة. وما لهم، قبحهم الله، والعدول عن مقاصد الشريعة، ولا تعارض فيها بين المقتطوع والمظنون ! وإدريس وُلِدَ على فراش أبيه، والولد للفراش⁽⁴⁰⁾. على أن تنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد الإيمان. فالله سبحانه قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً⁽⁴¹⁾". ففراش إدريس طاهر من الدنس ومنزه عن الرجس بحكم القرآن. ومن اعتقد خلاف هذا فقد باء يائمه، وولج الكفر من بابه.

(39) هذا البيت مذكور عند المسمودي بخصوص الخليفة المستعين الذي كان تحت سيطرة الرئيسين

التركيبين وصيف ويُّغا. انظر المروج، ج 7، ص 325.

* ذلك التعريض الكاذب [1] و [ب].

(40) حسب الحديث النبوي. انظر

A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leyde, 1927, p. 436.

(41) إحالة إلى الآية 33، سورة الأحزاب (33) : "... إنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً". إلا أن هناك اختلاف بين المفسرين في تأويل هذا الشطر من الآية.

ولما أطنبت في هذا الرد سداً لأبواب الريب، ودفعاً في صدر الحاسد، لما سمعته أذناي من قائله المعتد عليهم به، القادح في نسبهم بفريته، وينقله بزعمه عن بعض مؤرخي* المغرب ممن انحرف عن أهل البيت وارتاب في الإيمان بسلفهم. وإلا فالحل منزّه عن ذلك، معصوم منه. ونفي العيب حيث يستحيل العيب عيب. لكنني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة.

وليعلم أن أكثر الطاعنين في نسبهم إنما هم الحسدة لأعقاب إدريس هذا، من مُتَّم إلى أهل البيت أو دخيل فيهم. فإن ادعاء هذا النسب دعوى** شرف عريض على الأم والأجيال من أهل الآفاق، فتعرض التهمة فيه. ولما كان نسب بني إدريس هؤلاء مواطنهم من فاس وسائر بلاد المغرب قد بلغ من الشهرة والوضوح مبلغاً لا يكاد يُلْحَق ولا يطمع أحد في دركه، إذ هو نقل الأمة والجيل من الخلف عن الأمة والجيل من السلف، ويبتجدهم إدريس، مختط فاس ومؤسسها*** بين بيوتهم، ومسجده لصق محلّتهم ودروهم، وسيفه منتشّي برأس المأذنة العظمى من قرار بلدتهم، وغير ذلك من آثاره التي جاوزت أخبارها حدود التواتر مرات وكادت تلحق بالعيان. فإذا نظر غيرهم من أهل هذا النسب إلى**** ما أتاهم الله من أمثالها وما عضد شرفهم النبوي من جلال الملك الذي كان لسلفهم بالمغرب، واستيقن أنه بمعزل عن ذلك وأنه لا يبلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه، وأن غاية أمر المنتميين إلى البيت الكريم عن لم تحصل له أمثال هذه الشواهد أن يُسَلِّمَ لهم حالهم لأن الناس مصدقون في أنسابهم، ويون ما بين العلم والظن، واليقين والتسليم. فإذا علم ذلك من نفسه غص بريقه، وود كثير منهم لو يَرُؤُونهم عن شرفهم ذلك سوقة ووضعا، حسداً من عند أنفسهم. فيرجعون إلى العناد وارتكاب اللجاج والبهت بمثل

* وينقل من بعض مؤرخي [1] : وينقل عن ذلك بعض مؤرخي [ب].

** النسب الكريم دعوى [1]، [ب].

*** غطت المدينة ومؤسسها [1].

**** النسب الكريم إلى [1]، [ب].

هذا الطعن الفاتل، والقول المكذوب، تعلقاً بالمساواة في الظنة والمشابهة في تطرق الاحتمال. وهيهات لهم ذلك. فليس في المغرب فيما تعلمه من أهل هذا البيت الكريم من يبلغ* في صراحة نسبه ووضوحه مبالغ أعقاب إدريس هذا من آل الحسن. وكبرائهم لهذا العهد بنو عمران بفاس، من ولد يحيى الجوطي بن محمد بن يحيى العدام بن القاسم بن إدريس بن إدريس. وهم بقايا أهل البيت هنالك، والساكنون ببيت جدهم إدريس. ولهم السيادة على أهل المغرب كافة، حسبما نذكرهم عند ذكر الأدارسة⁽⁴²⁾ إن شاء الله. وهم** بنو عمران بن محمد بن الحسن بن يحيى بن عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن يحيى بن إبراهيم بن يحيى الجوطي. والنقيب لهذا العهد منهم محمد بن علي بن محمد بن عمران.

ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب الفائلة ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح في الإمام المهدي، صاحب دولة الموحدين⁽⁴³⁾، ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون، أتباعه، انتسابه في أهل البيت. وإنما حمل الفقهاء على*** تكذيبه ما كمن في نفوسهم من حسده على شأنه. فإنهم لما رأوا من أنفسهم مناهضته في العلم والفتيا وفي الدين بزعمهم، ثم امتاز عنهم بأنه متبوع الرأي، مسموع القول، موطوء العقب، نفسوا ذلك عليه، وغضوا منه بالقدح في مذاهبه، والتكذيب لمدعياته. وأيضاً فكانوا يؤنسونه من ملوك لثونة، أعدائه، تجلة وكرامة لم تكن لهم من غيرهم لما كانوا عليه من السداجة وانتحال الديانة. فكان لحملة العلم بدولتهم مكان من الوجاهة والانتصاب للشورى، كل في بلده وعلى قدره في

* هذا النسب الكريم من يبلغ [1]، [ب].

(42) انظر كتاب العبر، ج 4، ص 12-18.

** المقطع من هنا إلى آخر الفقرة لم يرد في [1] و[ب] و[ج].

(43) ينظر ابن خلدون إلى تأريخ الموحدين في الجزء السادس من العبر، ص 225 وما يليها.

*** الفقهاء خصوصاً على [1]، [ب].

قومه، وأصبحوا بذلك شيعة لهم وحرثاً لعدوهم. ونقموا على المهدي ما جاء به من خلافهم والتثريب عليهم والمناسبة لهم، تشيئاً للممتونة، وتعصّباً لدولتهم. ومكان الرجل غير مكانهم، وحاله غير معتقداتهم. وما ظنك برجل نقم على الدولة ما نقم من أحوالهم وخالف اجتهاده فقهاؤهم، فنادى في قومه، ودعا إلى جهادهم بنفسه. فاقطلع الدولة من أصولها، وجعل عاليها سافلها أعظم ما كانت قوة، وأشد شوكة، وأعز أنصاراً وحامية. وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصّيها إلا خالقها، قد بايعوه على الموت، ووقّوه بأنفسهم من الهلكة، وتقربوا إلى الله ياتلّافٍ مهجهم في إظهار تلك الدعوة والتعصّب لتلك الكلمة، حتى علت على الكلم، وأدالت بالعدوتين من الدول. وهو بحاله من التّشّقف والحصر والصبر على المكاره والتّقل من الدنيا، حتى قبضه الله وليس على شيء من الحظ والمتاع في دنياه، حتى** الولد الذي ربما تنجح إليه النفوس وتخادع عن تمنيه. فليت شعري ما الذي قصد بذلك إن لم يكن وجه الله، وهو لم يحصل له حظ من الدنيا في عاجله. ومع*** هذا فلو كان قصده غير صالح، لما تم أمره وانفسحت دعوته، سنة الله التي قد خلت في عبادته.

وأما إنكارهم نسبه في أهل البيت، فلا تعضده حجة لهم، مع أنه إن ثبت أنه ادعاه وانتسب إليه، فلا دليل يقوم على بطلانه، لأن الناس مصدقون**** في أنسابهم. وإن قالوا إن الرئاسة لا تكون على قوم في غير أهل جلدتهم، كما هو الصحيح، حسبما يأتي في الفصل الأول من هذا الكتاب⁽⁴⁴⁾، والرجل قد رأس سائر المصامدة ودانوا باتباعه والانقياد إليه وإلى عصابته من هرقه حتى تم أمر الله في دعوته، فاعلم أن هذا النسب الفاطمي لم يكن أمر المهدي

* دالت [1] و[ب].

** والمتاع، حتى [1]، [ب].

*** الدنيا لا في عاجله ولا في آجله. ومع [1].

**** لأن الأصل أن الناس مصدقون [1]، [ب].

(44) والصواب هو الفصل الثاني.

يتوقف عليه، ولا اتبعه الناس لنسبه وإنما كان اتباعهم له بعصية الهرقية والمصمودية ومكانه منها، ورسوخ شجرته فيها. وكان ذلك النسب الفاطمي خفياً^{*} قد درس عند الناس، وبقي عنده وعند عشيرته يتناقلونه بينهم. فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه ولبس جلدة هؤلاء وظهر فيها. فلا يضره الانتساب الأول في عصبيته، إذ هو مجهول عند أهل العصابة. ومثل هذا واقع كثيراً إذا كان النسب الأول خفياً. وانظر قصة عرفجة وجريز في رياسة بجيلة، وكيف كان عرفجة من الأزد، ولبس جلدة بجيلة، حتى تنازع مع جريز رئاستهم عند عمر رضي الله عنه، كما هو مذكور، تفهم منه وجه الحق. والله الهادي إلى الصواب.

وقد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب بالإطناب في هذه المغالط. فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت بأفكارهم ولقنها عنهم الكافة من ضعفة النظر^{**} والغفلة عن القياس، ولقنوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية^{***} واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكاً، وغدً من مناحي العامة.

فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منه والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، وأقفاً على أصل كل خبر. وحينئذ يعرض خبره

* الفاطمي عنده خفياً [ب].

** من أهل النظر [ب]، [ب].

*** روية [ب]، [ب].

ذهول المؤرخين عن تبدل الأحوال

المنقول على ما عنده من القواعد والأصول. فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيّفه واستغنى عنه. وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك. حتى انتحله الطبري، والبخاري، وابن إسحاق من قبلهما، وأمثالهم من علماء الأمة. وقد ذهل الكثير عن هذا السرفيه، حتى صار انتحاله مجهولة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحملّه والخوض فيه والتطفل عليه. فاختلط المرعى بالهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب. وإلى الله عاقبة الأمور.

ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام. وهو داء دوي وشديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الأحاذ من أهل الخليفة.

وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر. إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده.

وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى، والسريانيون، والنبط، والتبابعة، وبنو إسرائيل، والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم وأحوال اعتماهم للعالم، تشهد بها آثارهم. ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية، والروم، والعرب، والفرنجية، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها ويشابهها، وإلى ما يباينها ويباعد عنها. ثم جاء الإسلام بدولة مضر، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلاباً أخرى، وصارت إلى ما أكثره متعارف لهذا العهد، يأخذه الخلف عن السلف.

ثم درست دولة العرب وأيامهم، وذهب الأسلاف* الذين شيدوا عزمهم

* الأجيال [1]، [ب].

ومهدوا ملكهم، وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم، مثل الترك بالشرق، والبربر بالمغرب، والفرنجة بالشمال. فذهبت بذهابهم أم، وانقبلت أحوال وعوائد، نُسيَ شأنها وأُغفل أمرها.

والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية: "الناس على دين الملك". وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن ينزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها، خالفت أيضًا بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدريج في المخالفة، حتى ينتهي إلى المباعدة بالجملة. فما دامت الأم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة.

والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تُخرجه مع الذهول والغلط عن قصده، وتُعوّج به عن مرامه. فربما يسمع السامع كثيرًا من أخبار الماضيين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيُجريها لأول وهلة مع ما عرف، ويُقيسها بما شهد. وقد يكون الفرق بينهما كثيرًا، فيقع في مهواة من الغلط.

فمن هذا الباب ما ينقله المؤرخون من أحوال الحجاج، وأن أباه كان من المعلمين، مع أن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية، والمعلم مستضعف مسكين، منقطع الجذم. فيتشوف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشية إلى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل، ويعدونها من الممكنات لهم، فتذهب بهم وساوس المطامع. وربما انقطع حبها من أيديهم، فسقطوا في مهواة الهلكة والتلف. ولا يعلمون استحالتها في حقهم، وأنهم أهل حرف وصنائع للمعاش، وأن التعليم صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك، ولم يكن العلم بالجملة صناعة، إنما كان

الغلط في شأن الحجاج

نقلًا لما سمع من الشارع، وتعليمًا لما جهل من الدين على جهة البلاغ. فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخبري، لا على وجه التعليم الصناعي. إذ هو كتابهم المنزل على الرسول منهم، وبه هدايتهم، والإسلام دينهم، قاتلوا عليه وقُتلوا، واختصوا به من بين الأمم وشرفوا. فيحرصون على تعليم ذلك وتفهمه للأمة، لا تصدهم عنه لائمة الكبر، ولا يزعهم عاذل الأنفة. ويشهد لذلك بعث النبي صلى الله عليه وسلم كبار أصحابه مع وفود العرب، يعلمونهم حدود الإسلام وما جاء به من شرائع الدين. بعث في ذلك من أصحابه العشرة⁽⁴⁵⁾، فمن بعدهم.

فلما استقر الإسلام ووشجت عروق الملة حتى تناولها الأم البعيدة من أيدي أهلها، واستحالت بمرور الأيام أحوالها، وكثر استنباط الأحكام الشرعية من النصوص لتعدد الوقائع وتلاحقها، فاحتاج إلى قانون يحفظه من الخطأ، وصار العلم ملكة تحتاج إلى التعلم. فأصبح من جملة الصنائع والحرف، كما يأتي ذكره في فصل العلم والتعليم⁽⁴⁶⁾. واشتغل به من سواهم، وأصبح حرفة للمعاش، وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان عن التصدي للتعليم، واختص انتحاله بالمستضعفين، وصار مُنتَحِلُهُ محتَقَرًا عند أهل العصبية والملك. والحجاج بن يوسف كان أبوه من سادات ثقيف وأشرافهم، ومكانهم من عصبية العرب ومناهضة قريش في الشرف ما علمت. ولم يكن تعليمه للقرآن على ما هو الأمر عليه لهذا العهد من أنه حرفة للمعاش، وإنما كان على ما وصفناه من الأمر الأول في الإسلام.

ومن هذا الباب ما يتوهمه المتصفحون لكتب التاريخ إذا سمعوا أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرئاسة في الحروب وقود العساكر، ففترامى بهم

(45) العشرة المبشرة الذين كانوا موعودين بالجنة، وهم الخلفاء الراشدون، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيد بن الجراح.

(46) انظر الفصل السادس.

وساوس الهمم إلى مثل تلك الرتب، يحسبون أن الشأن في خطة القضاء لهذا العهد على ما كان عليه من قبل، ويظنون بآبن أبي عامر، حاجب هشام المستبد عليه، وآبن عباد من ملوك الطوائف ياشيبيلية، إذا سمعوا أن آباءهم كانوا قضاة، أنهم مثل القضاة لهذا العهد. ولا يتفطنون لما وقع في رتبة القضاء من مخالفة العوائد، كما نبينه في فصل القضاء من الكتاب الأول⁽⁴⁷⁾. وآبن أبي عامر وآبن عباد كانا من قبائل العرب القائمين بالدولة الأموية بالأندلس وأهل عصبيتها، وكان مكانهم فيها معلوماً، ولم يكن نيلهم لما نالوه من الرئاسة والملك بخطة القضاء، كما هي لهذا العهد، بل إنما كان القضاء في الأمر القديم لأهل العصبية من قبيل الدولة ومواليها، كما هي الوزارة لعهدنا بالمغرب. وانظر خروجهم بالعساكر في الصوائف وتقليدهم عظام الأمور التي لا تُقلد إلا لمن له الغناء فيها بالعصية.

فيغلط السامع في ذلك، ويحمل الأحوال إلى غير ما هي. وأكثر ما يقع في هذا الغلط ضعفاء البصائر، أهل الأندلس لهذا العهد، لفقدان العصبية في مواطنهم منذ أعصار بعيدة لفناء العرب ودولتهم بها وخروجهم عن ملكة أهل العصبية^{**} من البربر فبقيت أنسابهم العربية محفوظة، والذريعة إلى العز من العصبية والتناصر مفقودة. بل صاروا من جملة الرعايا المتخاذلين الذين تعبدتهم القهر ورثموا للمذلة، يحسبون أن أنسابهم مع مخالطة الدولة هي التي يكون بها الغلب والتحكم. فتجد أهل الحرف منهم والصنائع متصدين لذلك، ساعين في نيله. فأما من باشر أحوال القبائل والعصبية ودولهم بالعدو المغربية، وكيف يكون التغلب بين الأمم والعشائر، فقل ما يغلطون في ذلك أو يخطؤون في اعتباره.

ومن هذا الباب أيضاً ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكهم، فيذكرون إسمه، ونسبه، وأمه، وآباه، ونساءه، ولقبه، وخاتمه، وقاضيه،

(47) انظر أسفله، ص 373-375.

* هنا تنتهي الجملة في [أ] و [ب].

** أهل العصبية [أ]، [ب].

وحاجبه، ووزيره، كل ذلك تقليدًا لمؤرخي الدولتين، من غير تفتن لمقاصدهم. والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبنائهم متشوقون إلى سيرة سلفهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم، حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم، وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم. والقضاة أيضًا كانوا من أهل عصبه الدولة في عداد الوزراء، كما ذكرناه لك⁽⁴⁸⁾، فيحتاجون إلى ذكر ذلك كله. وأما حين تباينت الدول وتباعد ما بين العصور، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة ونسب الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبها، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها، فما الفائدة للمصنف لهذا العهد في ذكر الأبناء والنساء، ونقش الخاتم، واللقب، والقاضي، والوزير، والحاجب من دولة قديمة، لا يعرف فيها أصولها ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ. اللهم إلا ذكر الوزراء الذين عظمت آثارهم وعفت على الملوك أخبارهم كالحجاج، وبني المهلب، والبرامكة، وبني سهل بن نوبخت، وكافور الإخشيدي، وابن أبي عامر، وأمثالهم، فغير نكير الإلماع بأيامهم والإشارة إلى أحوالهم لتنظامهم في عداد الملوك.

ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها. وهي أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار، فهو أس للمؤرخ، ينبني عليه أكثر مقاصده، وتبين به أخباره. وقد كان الناس يُفردونه بالتأليف، كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب، شرح فيه أحوال الأمم والأفاق لعهدده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول، وفرق شعوب العرب والعجم. فصار أمًّا للمؤرخين

(48) انظر أعلاه، ص 44.

* كالحجاج والبرامكة [1]، [ب].

المقدمة في علم التاريخ

يرجعون إليه، وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه. ثم جاء البكري من بعده، ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة، دون غيرها من الأحوال. لأن الأمم والأجيال لعهد لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير. وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب التي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر، أهله على القدم، من طراً فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب، بما كثروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم. هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف* الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاسنها. وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفل من حدها، وأوهى من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها. وانتقص عمران الأرض بانتقص البشر، فخربت الأعصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق وقد نزل به ما قد نزل بالمغرب، لكن على نسبه ومقدار عمرانته. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فيبادر إلى الإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره. وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم مُحدث. فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والأفاق وأجيالها، والعوائد والتحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده.

وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنتني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب

* الثامنة من الألف السملوية في الطاعون الجارف [أ]، [ب].

** القطر إما [أ]، [ب].

معنيان للتاريخ - كيفية وضع الحروف

وأحوال أجياله وأعمه، وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأعمه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كُنه ما أريده منه. والمسعودي إنما استوفى ذلك لبعد رحلته وتقلُّبه في البلاد كما ذكره في كتابه. مع أنه لما ذكر المغرب قصّر في استيفاء أحواله. وفوق كل ذي علم عليم. ومَرَدُّ العلم كله إلى الله، والبشر عاجز قاصر، والاعتراف متعيّن واجب. ومن كان الله في عونه تيسّرت عليه المذاهب وأنجحت له المساعي والمطالب. ونحن آخذون بعون الله فيما رمناه من أغراض التأليف. والله المسدد والمعين وعليه التكلان.

وقد بقي علينا أن نقدم مقدمة في كيفية وضع الحروف التي ليست من لغة العرب** إذا عرضت في كتابنا هذا. واعلم أن الحروف في النطق، كما يأتي شرحه بعد، هي كيفيات للأصوات الخارجة من الحنجرة، تعرض من تقطيع الصوت بقرع اللهاة وأطراف اللسان مع الحلق والحنك والأضراس، أو بقرع الشفتين أيضاً. فتتغير كيفيات الأصوات بتغير ذلك القرع، وتجيء الحروف متميزة في السمع، وتتركب منها الكلمات الدالة على ما في الضمائر. وليست الأم كلها متساوية في النطق بتلك الحروف، فقد تكون لأمة من الحروف ما ليس لأمة أخرى. والحروف التي نطقت بها العرب، فهي ثمانية وعشرون حرفاً، كما علمت. ونجد للعبرانيين حروفاً ليست في لغتنا، وفي لغتنا أيضاً حروفاً ليست في لغتهم***. وكذلك الإفريج، والترك، والبربر، وغير هؤلاء من العجم.

ثم إن أهل الكتاب من العرب اصططلحوا في الدلالة على حروفهم المسموعة بأوضاع**** حروف مكتوبة متميزة بأشخاصها، كوضع***** ألف،

* أحواله وغلط في بعض نقله. ولفوق [I]، [ب].

** وقد بقي علينا أن نقدم فصلاً نذكر فيه رسم الحروف التي ليست من لغة العرب [I]، [ب].

*** في لغتنا. [I]، [ب].

**** أشكال [I]، [ب].

***** كشكل [I]، [ب].

وباء، وجيم، وراء، وطاء، إلى آخر الثمانية والعشرين. وإذا عرض لهم الحرف الذي ليس من حروف لغتهم، بقي مهملًا عن الدلالة الكتابية، مغفلًا عن البيان. وربما يرسمه بعض الكتاب بشكل الحرف الذي يكتفه من لغتنا قبله أو بعده. وليس ذلك بكاف في الدلالة، بل هو تغيير للحرف من أصله.

ولما كان كتابنا مشتملاً على أخبار البربر وبعض العجم، وكانت تعرض لنا في أسمائهم أو بعض كلماتهم حروف ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا، اضطرنّا إلى بيانه، ولم نكتف برسم الحرف الذي يليه كما قلنا، لأنه عندنا غير واف بالدلالة عليه. فاصطلحت في كتابي هذا على أن أضع ذلك الحرف العجمي بما يدل على الحرفين الذين يكتفانه ليتوسط القارئ بالنطق به بين مخرجي ذينك الحرفين، فتحصل تأديته. وإنما اقتبست ذلك من رسم أهل المصحف حروف الإشمام، كالصراط في قراءة خلف. فإن النطق بصاده مفخم متوسط بين الصاد والزاي، فوضعوا الصاد، ورسموا في داخلها شكل الزاي. ودل ذلك عندهم على التوسط بين الحرفين. فكذلك رسمت أنا كل حرف يتوسط بين حرفين من حروفنا، كالكاف المتوسطة عند البربر بين الكاف الصريحة عندنا والجيم. مثل اسم بُلْكَيْن، فأضعها كَأَفَا وأنقطها بنقطة الجيم واحدة من أسفل، أو بنقطة القاف واحدة من فوق أو اثنين فيدل ذلك على أنه متوسط بين الكاف والجيم^{*} أو القاف. وهذا الحرف أكثر ما يجيء في لغة البربر. وما جاء من غيره فعلى هذا القياس، أضع الحرف المتوسط بين حرفين من لغتنا بالحرفين معًا ليعلم القارئ أنه متوسط، فينطق به كذلك، فنكون قد دللنا عليه. ولو وضعناه برسم الحرف الواحد عن جانبه لكان قد صرفناه من مخرجه إلى مخرج الحرف الذي من لغتنا، وغيرنا لغة القوم. فاعلم ذلك. والله سبحانه الموفق لا رب غيره.

* الدلالة، مغفلًا [1]. [ب].

** هنا تنتهي الجملة في [1] و[ب].

الكتاب الأول

في

طبيعته العمران في الخليقة

وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب*
والمعاش والعلوم والصنائع ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب

* والتغلب والملك والكسب [1].

[تمهيد]

اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس⁽¹⁾ والعصبية⁽²⁾ وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما

(1) يفهم الكثير من الدارسين كلمة "تأنس" بمعنى الحياة التحضرية (vie civilisée)، أو قابلية الاجتماع (sociabilité). في الواقع، هذا الفهم ليس هو المراد عند ابن خلدون، كما يتبين في الفصل الثاني. ومن جهة أخرى، فإن كلمة "توحش" عند ابن خلدون لا تحيل لا إلى "حالة الإنسان الوحشية" (état sauvage)، ولا إلى "حالة الإنسان الطبيعية" (état de nature). إذا أخذنا العرب البدو كمثال، تحيل كلمة "توحش" إلى نمط من العيش ضمن مجموعات بشرية منعزلة ومنتشرة في المناطق الصحراوية الخالية، بالتعارض مع "التأنس" الذي تتميز به المجموعات الحضرية كمجموعات بشرية ذات علاقات واتصالات مكثفة ومستمرة مع الآخرين.

(2) مفهوم العصبية من المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع الخلدوني. وهو مفهوم متشعب، يحتوي على شبكة معقدة من الدلالات. فمن بينها أولاً فكرة التماسك وروح التضامن المبنية على أساس رابطة الدم أو الزبونية (الاصطناع، حسب المصطلح الخلدوني). من هناك، تنتقل إلى فكرة القوة الاجتماعية الناتجة عن تلك الروح والتي يمكن استخدامها في العمل السياسي أو الديني. أحياناً يستعمل ابن خلدون كلمة عصاب للكلالام على المجموعات البشرية نفسها، أكانت قبائل أو مجموعات من نوع آخر، يتحقق ضمنها روح التماسك.

ينشأ³ عن ذلك من الملك⁽³⁾ والدول⁽⁴⁾ ومرآتها، وما ينتحلها البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصناعات، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.

ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب. فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر، حتى يتبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فيقع في قبول الكذب ونقله.

ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين. وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح⁽⁵⁾.

ومنها الذهول عن المقاصد. فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق، وهو كثير. وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين.

ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، لأجل⁶ ما يداخلها من التلبس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه.

* نشأ [ب].

(3) الملك أي الحكم بصفة عامة، في معناه السياسي. يستعمل ابن خلدون هذا المفهوم بالتعارض مع الخلافة، أي الحكم الديني للخلفاء، للدلالة على الحكم الدنيوي. ويحدد ابن خلدون الملك كالتالي: "ولما الملك على الحقيقة لمن يستعيد الرعية، ويجبي الأموال، ويبحث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور." انظر أسفله ص 322.

(4) يستعمل ابن خلدون كلمة دولة في معنى السلالة أو الأسرة الحاكمة و في نفس الوقت في معنى الجهاز السياسي والحربي والإداري للدولة.

(5) التعديل والتجريح يمثل طريقة نقدية تم ابتداعها في أواخر القرن الثاني أو بداية القرن الثالث للهجرة في خدمة علم الحديث. وقد ظهرت أول كتابات نظرية في هذا الميدان في القرن الرابع الهجري. انظر الخطيب البغدادي الكفاية في علم الرواية، القاهرة، 1972 و Encyclopédie de l'Islam, 2e édition, art. Hadith. ** تطبيق الأحكام على الأحوال، لأجل [1]، [ب].

أسباب الكذب في الأخبار

ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة. فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون^١ إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغيين في الفضائل، ولا متنافسين^٢ في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضاً، وهي سابقة على جميع ما تقدم، الجهل^٣ بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يُقرض.

وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة، وينقلونها، وتؤثر عندهم، كما نقله المسعودي^(٦) عن الإسكندر، لما صدّته دواب البحر عن بناء الإسكندرية، وكيف اتخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج، وغاص فيه إلى قعر البحر، حتى كتب صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية، ونصبها حذاء البنيان، ففرت تلك الدواب حين خرجت وعايبتها، وتم له بناؤه، في حكاية طويلة من أحاديث خرافة^(٧)، مستحيلة من قِبَل اتخاذ التابوت الزجاج ومصادمة البحر وأمواجه بجرمه^{****}، ومن قِيلَ أن الملوك لا تحمل أنفسهم على مثل هذا الغر، ومن

* معطاولون [١]، [ب].

** منافسين [١]، [ب].

*** أيضاً الجهل [١]، [ب].

(٦) انظر المروج، الجزء الثاني، فقرات 830-831؛

Pseudo-Callisthène, *Historia Alexandri Magni*, éd. Kroll, Berlin, 1926, p. 32.

(٧) حديث خرافة بمعنى حكاية عجيبة، بعيدة الاحتمال. وخرافة شخصية أسطورية سحرت من طرف الجن ثم رجعت إلى العالم الإنساني بعد أن قضت مدة بينهم، وبعد رجوعها قصت حكايات غريبة عن أخبار الجن ووقائعهم، فضرب بها المثل.

**** التابوت الزجاجي ومصادمة البحر وأمواجه به [١]، [ب].

اعتمده منهم فقد عرّض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة، واجتماع الناس إلى غيره. وفي ذلك تلافئه، لا ينتظرون به رجوعه من غره* ذلك طرفه عين. ومن قبل أن الجن** لا يُعرَف لها صور ولا تماثيل تختص به، إنما هي قادرة على التشكل. وما يُذكر من كثرة الرؤوس لها، فإنما المراد به البشاعة والنهويل، لا أنه حقيقة. وهذه كلها قاذحة في تلك الحكاية. والقادح المحيل لها من طريق الوجود بآئين من هذا كله أن المنغمس في الماء، ولو كان في الصندوق، يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي، وتتسخن روحه بسرعة لقلته. فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبي، ويهلك مكانه. وهذا هو السبب في هلاك أهل الحمامات إذا أطبقت عليهم عن الهواء البارد، والمتدلين في الآبار والمطامير*** العميقة المهوى إذا سخن هواؤها بالعفونة ولم تداخلها الرياح فتخلخلها، فإن المتدلي فيها يهلك حينه. وبهذا السبب يكون موت الحوت إذا فارق البحر. فإن الهواء لا يكفيه في تعديل رئته، إذ هو حار يافراط، والماء**** الذي يعدله بارد، والهواء الذي خرج إليه حار. فيستولي الحر على روحه الحيواني ويهلك دفعة. ومنه هلاك المصعوقين، وأمثال ذلك. ومن الأخبار المستحيلة، ما نقله المسعودي⁽⁸⁾ أيضاً في مثال الزرزور الذي برومة، تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة، حاملة للزيتون، ومنه يتخذون زيتهم. وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت. ومنها ما نقله البكري⁽⁹⁾ في بناء المدينة المسماة ذات الأبواب، تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة، وتشتمل على عشرة آلاف باب. والمدن إنما اتخذت للتحصن***** والاعتصام، كما يأتي. وهذه خرجت عن أن يُحاط بها، فلا

* غرهه [1].

** الجنون [1]، [ب].

*** الرُّمى [1]، [ب].

**** حار، والماء [1]، [ب].

(8) انظر المروج ج 2 الفقرة 1422.

(9) توجد إحالة وجيزة إلى "ملجنة النحاس" في المسالك للبكري.

***** للحصن [1]، [ب].

يكون فيها حصن ولا معتصم.

وكما نقله المسعودي⁽¹⁰⁾ أيضاً في حديث مدينة النحاس، وأنها مدينة كلها من نحاس بصحراء سجلماسة، طرقها موسى ابن نُصَيْر في غزاته إلى المغرب، وأنها مغلقة الأبواب، وأن الصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف على الحائط صَفَقَ ورَمَى بنفسه، فلا يرجع آخر الدهر، في حديث مستحيل من خرافات القصاص. وصحراء سجلماسة قد نفّضها الركاب والأدلاء، ولم يبقوا لهذه المدينة على خبر. ثم إن هذه الأحوال التي ذكروا عنها كلها مستحيل عادة، مناف للأموال الطبيعية في بناء المدن واختطاطها. وأن المعادن غاية الوجود منها أن يصرف في الأنية والحُرثي، وأما تشييد مدينة منها، فكما تراه من الاستحالة والبعد.

وأمثال ذلك كثير. وتمحيصه إنما هو معرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها. وهو سابق على التمهيص بتعديل الرواة. ولا نرجع إلى تعديل الرواة حتى نعلم هل ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل أو التجريح. ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ أو تأويله، إن تَوَوَّلَ بما لا يقبله العقل. وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها. ومبيل صحة الظن الثقة بالرواة للعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الوقائع، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ننظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة.

(10) يشير المسعودي إلى "مدينة الصفر" في المروج ج 2 الفقرة 1424، ونجد تفاصيل أكثر في كتاب

البلدان لابن الفقيه. 71. p. 5, No 5. *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*

* هنا تنتهي الجملة في [I] و [ب].

** المقطع من هنا إلى آخر الفقرة لم يرد في [I] و [ب].

وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر* في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ويمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان لنا ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه.

وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا. وكأن هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته، واحدة** بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً أو عقلياً.

واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد الكتب المنطقية. فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدِّهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذا السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع ويقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه. وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة، ما أري ألفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم، أو لعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم

* الأخبار أن ننظر [1]، [ب].

** يلحقه من المعارض والأحوال الذاتية، واحدة [1]، [ب].

الفرس الذي أمر عمر⁽¹¹⁾ رضي الله عنه بمحوها عند الفتح ؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها ؟ وأين علوم القبط من قبلهم ؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم.

وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يُحصَّه. لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته، كما رأيت، في الأخبار فقط. وإن كانت مسائله في ذاتها وباختصاصاتها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة. فلهذا هجره. والله تعالى أعلم. وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً⁽¹²⁾.

وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والمطلب، مثل ما يذكره الحكماء في إثبات النبوة، من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع، ومثلما يُذكر في أصول الفقه في باب إثبات اللغات أن الناس محتاجون للعبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وشأن العبارات أخف، ومثلما يذكره الفقهاء في تحليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للإنساب، مفسد للنوع، وأن القتل أيضاً مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المقتضي فساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، وأنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها النظر فيما يعرض له. وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل^{**} الممثلة.

(11) يشير ابن خلدون إلى هذه المسألة في موضع آخر من المقدمة. انظر ج 3، ص 73.

* الكلدانيون وأهل [1]، [ب].

(12) سورة الإسراء، آية 84.

** هنا تنتهي الجملة في [ب].

وكذلك أيضاً يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليفة. لكنهم لم يستوفوه. فمن كلام الموبدان⁽¹³⁾ ليهرام بن بهرام، في حكاية البوم التي نقلها المسعودي: "أيها الملك! إن الملك لا يتم عزه إلا بالشرعية والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه. ولا قوام للشرعية إلا بالملك. ولا عز للملك إلا بالرجال. ولا قوام للرجال إلا بالمال. ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة. ولا سبيل إلى العمارة إلا بالعدل. والعدل الميزان المنصوب بين الخليفة، نصّب الرب، وجعل له قِيَمًا، وهو الملك." ومن كلام أنوشروان⁽¹⁴⁾ في هذا المعنى بعينه: "الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل، والعدل بإصلاح العمال، وإصلاح العمال باستقامة الوزراء، ورأس الكل باقتقاد الملك حال رعيته" بنفسه واقتداره على تأديبه حتى يملكها ولا تملكه." وفي الكتاب المنسوب لأرسطو⁽¹⁵⁾ في السياسة المتداول بين الناس "جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوفى ولا معطى حقه من البراهين، ومختلط بغيره. وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكليات التي نقلناها عن الموبدان وأنوشروان، وجعلها في الدائرة الغربية التي أعظم القول فيها، وهي قوله: "العالم بستان سياجه الدولة. والدولة سلطان تُحَيِّ به السنة. والسنة سياسة يسوسها الملك. الملك نظام يعضده الجند***. الجند

(13) الموبدان أو الموبد، لقب القسيس الأعظم عند الزرواستريين. والموبدان المشار إليه هنا كان مستشارا لسابور الأول، ثم من بعده لهرمير الأول وهرام الأول وهرام الثاني. انظر المسعودي، المروج، فقرة 596.

(14) هو خسرو الأول (531-579). فيما يخص هذه القولة، انظر المسعودي، المروج، فقرة 671. وفيما يخص شخصية أنوشروان، انظر للموسوعة الإسلامية، و

Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, p. 363 et suiv.

* الكل يتفقد الملك أمور رعيته [1]، [ب].

(15) كتاب السياسة المنسوب لأرسطو المزعوم كان معروفا في العالم الإسلامي تحت عنوان سر الأسرار. وقد زعموا أن الكتاب قد ترجم من اللغة الإغريقية إلى اللغة العربية من طرف يحيى بن البطريق. نشر النص العربي عبد الرحمن بدوي ضمن.

Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicarum, Le Caire, I, 1954, p. 65-171.

** الجمهور [1]، [ب].

*** الجيش [1].

أعوان يكفلهم المال. المال رزق تجمععه الرعية. الرعية عبيد يكتفهم العدل. العدل مألوف، وبه قوام العالم. العالم بستان... "ثم يرجع إلى أول الكلام". فهذه ثمان كلمات حكمية سياسية ارتبط بعضها ببعض، وارتدت أعجازها على صدورهما، واتصلت في دائرة لا يتعين طرفها، فخر يعثوره عليها، وعظم من فوائدها. وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الملك والدول، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثناءه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفى مبيّن بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة الموبدان.

وكذلك نجد في كلام ابن المقفع وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا، غير مبرّنة كما برهناه. إنما يجعلها في الذكر على منحنى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام.

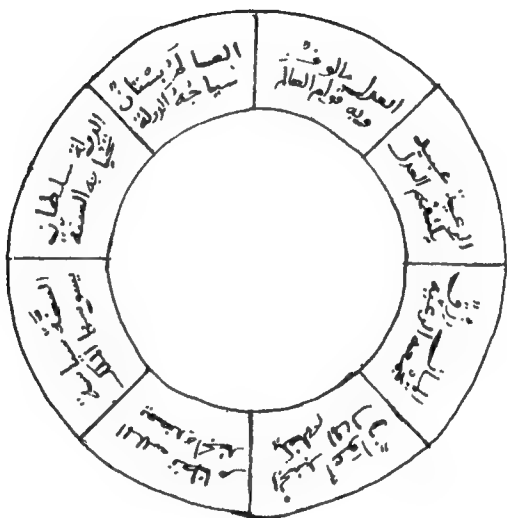
وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب "سراج الملوك، ويؤبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومساائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة. إنما يوبّ الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس، مثل بُرْزُجْمِهَر⁽¹⁶⁾ والموبدان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس، وغيرهم من أكابر الخليفة. ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً. إنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقّق قصده، ولا استوفى مسائله.

ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره

* في هذا الموضع نجد الجملة التالية في [1] : وهذه صورتها. ونجد الصورة فعلاً على الصفحة التالية برسم جميل وخط مغربي. والجملة لم ترد في [ب] و [ج]، غير أن هناك فراغ في [ج] لا شك من أجل الصورة. في مخطوطة [ح] لم يعلن عن الصورة، ولو أنها مرسومة وسط الصفحة.

** الطرطوشي على هذا الغرض في كتاب [1]، [ب].

(16) شخصية تتحلّى، حسب بعض المؤلفين الفرس والعرب، بجميع الخصال المحمودة، تقلدت منصب الوزارة في عهد الملك خسرو الأول. انظر *Encyclopédie de l'Islam, seconde édition*.



دائرة السياسة، مخطوطة عاطف أفندي 1936

الأول في العمران البشري على الجملة، وأصنافه، وقسطه من الأرض.
الثاني في العمران البدوي، وذكر القبائل والأمم الوحشية.
الثالث في الدول والخلافة والملك، وذكر المراتب السلطانية.
الرابع في العمران الحضري والبلدان والأمصار.
الخامس في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.
السادس في العلوم واكتسابها وتعلّمها.
وقدّمت العمران البدوي، لأنه سابق على جميعها، كما يتبيّن لك بعد.
وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش، فلأن المعاش
ضروري طبيعي، وتعلّم العلم كمال أو حاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي.
وجعلت الصنائع مع الكسب، لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران،
كما يتبيّن بعد. والله الموفق والمعين.*

* والله الموفق [ب].

وَجُهَيْنَةُ خبره. فَإِنْ كُنْتَ قَدْ اسْتَوْفَيْتَ مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل أنى نهجت له السبيل، وأوضحت الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء.

ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك، والكسب، والعلوم، والصنائع بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأهوام، وترتفع الشكوك. ونقول: لما كان الإنسان متميّزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختصَّ بها، فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميّز به عن الحيوانات، وشرف بوصفه على المخلوقات. ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يُقال عن النحل والجراد. وهذه، وإن كان لها مثل ذلك، فبطريق إلهامي لا بفكر وروية. ومنها السعي في المعاش والاعتماد في تحصيله من وجوه واكتساب أسبابه، لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه، وهذه إلى التماسه وطلبه. قال تعالى: "أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى"⁽¹⁷⁾. ومنها العمران، وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشرة واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش، كما نبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدوياً، وهو الذي يكون في الضواحي، والجبال، وفي الحلال المنتجة للفقار، وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضرياً، وهو الذي بالأمصار، والقرى، والمدن، والمداشر، للاعتصام بها والتحصن بجدرانها. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له. فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول:

(17) سورة طه، آية 50.

الفصل الأول من الكتاب الأول

في العمران البشري على الجملة
وفيه مقدمات*

* الفصل الأول في العمران البشري على الجملة ومكانه من الأرض وأصنافه وفيه مقدمات [أ] :
الفصل الأول وفيه مقدمات [ب].

المقدمة الأولى

في أن الاجتماع للإنسان ضروري

ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع"، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم. وهو معنى العمران. ويبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان ورَّكَّبه على صورة لا تصحُّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء. وهذاه إلى التماسه بفطرته وبما رُكِّب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه، ولو فرضنا منه أقلّ ما يمكن فرضه، وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير، من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة، من حِذاد ونجّار وفخّار. هب أنه يأكله حباً من غير علاج، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة، والحصاد، والدرس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة، أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كلّ أو ببعضه قدرة الواحد. فلا بدّ من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه لتحصيل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف.

وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، لأن الله سبحانه لما ركب الطوائع الحيوانية كلها وقسم القُدَرَ بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العُجْم من القدرة أكمل من حظ الإنسان. فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قدرة الإنسان، وكذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته.

ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعة ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المَعْدَّة في سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النابتة عن المخالب الجارحة، والتراس النابتة عن البشيرات الجلسمية، إلى غير ذلك وغيره مما ذكر جالينوس في كتاب منافع الأعضاء⁽¹⁸⁾.

فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم، سيما المفترسة. فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تففي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المَعْدَّة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المَعْدَّة لها. فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون، فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته، لما ركبته الله عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته. ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه، لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون، حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه.

فإن، هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني. وإلا لم يكمل وجودهم وما

* حظوظ الحيوانات [1]، [ب].

(18) انظر 2، p. 1821-33، III، C.G. Kühn, Leipzig, 1821-33, III, p. 2.

العرمان ضروري للتنوع الإنساني

أراد الله من اعتماد العالم بهم واستخلافه إياهم⁽¹⁹⁾. وهذا هو معنى العرمان الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم.

وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له. وهذا، وإن لم يكن واجباً على صاحب الفن لما تقرّر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم، فليس أيضاً من الممنوعات عندهم. فيكون إثباته من التبرعات. والله الموفق بفضل.

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، كما قرناه، وتمّ عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم بكافية في دفع العدوان بينهم، لأنها موجودة لجميعهم. فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم، تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصّة للإنسان طبيعية، لا بد لهم منها. وقد توجد في بعض الحيوانات العجم، على ما ذكره الحكماء، كما في النحل والجراد، لما استقريّ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميّز عنهم في خلقه وجثمانه. إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكرة والسياسة. "أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"⁽²⁰⁾.

ويزيد الفلاسفة على هذا البرهان، حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان. فيقررون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع. ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون

(19) سورة البقرة، آية 30.

(20) آية 50 من سورة طه (20).

* غايته، وهو أنه [1]، [ب].

الفصل الأول، المقدمة الأولى

بشرع مفروض من عند الله يأتي* به واحد من البشر يكون متميزاً عنهم بما يُودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتمّ الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تثريب.

وهذه القضية للحكماء غير طبيعية**، كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار، فضلاً عن الحياة. وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة إلى الشمال والجنوب، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع البتة، فإنه ممتنع. وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات، وأنه ليس بعقلي. وإنما مدركه الشرع، كما هو مذهب السلف من الأمة. والله ولي التوفيق والهداية.

* الله تعالى يأتي [ب].

** القضية المزيدة للحكماء غير طبيعية [ب].

قسط العمران من الأرض

المقدمة الثانية

في قسط العمران من الأرض والإشارة
إلى بعض ما فيه من البحار والأنهار والأقاليم⁽²¹⁾

إنه قد تبين في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي، وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنب طافية عليه. فأنحسر الماء عن بعض جوانبها، لما أَرَادَهُ الله تعالى من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرهما. وقد يُتَوَهَّمُ من ذلك أن الماء تحت الأرض، وليس بصحيح. وإنما التَحْتُ الطبيعي قلبُ الأرض ووسط كرتها الذي هو مركزها، والكل يطلبه بما فيه من الثقل. وما عدا ذلك من جوانبها والماء المحيط بها فهو قَوْق. وإن قيل في شيء منها إنه تحت، فبالإضافة إلى جهة أخرى عنه.

(21) يقدم ابن خلدون في هذه المقدمة الثانية ملخصاً للمعلومات الجغرافية العربية، معتمداً فيه أساساً على كتاب نزعة المشتاق، الذي يسميه كتاب وجار، للشريف الإدريسي، مضيفاً إليه من حين لآخر زيادات من مصادر أخرى. وهنا يجب الإشارة إلى أربعة مساهمات عربية أخرى رئيسية، على الأقل في الجغرافية العلمية : منتهى الإدراك في تقاسيم الأفلاك لمحمد بن أحمد الخفري (المتوفى سنة 1138/533)، وكتاب الجغرافيا لمحمد بن أبي بكر الزهري الفرناطي (الذي كان حياً حوالي عام 1137/531)، وكتاب الأقاليم السبعة لابن سعيد (المتوفى سنة 1274/672)، وتقويم البلدان لأبي الفداء (المتوفى سنة 1331/731).

* في قسط العمران من الأرض وقسمة الممهور إلى الأقاليم السبعة وذكر ما فيه من البحار والأنهار الكبير [1] : في قسط العمران من الأرض والإشارة إلى بعض ما فيه من البحار والأنهار الكبير والأقاليم [ب].

الفصل الأول، المقدمة الثانية

وهذا الذي انحسر عنه الماء من الأرض هو النصف* من سطح كرتها في شكل دائرة، أحاط العنصر المائي بها من جميع جهاتها بحراً يسمى "البحر المحيط"⁽²²⁾، ويسمى أيضاً "البلاية"، بتفخيم اللام الثانية، ويسمى "أوقيانوس"^{***}، أسماء أعجمية. ويقال له البحر "الأخضر"، و"الأسود". ثم إن هذا المنكشف من الأرض للعرمان فيه القفار والحلاء أكثر من عمران، والخالى من جهة الجنوب منه أكثر من جهة الشمال. وإنما المعمور منه قطعة"^{****} أميل إلى جانب الشمال على شكل سطح كروي ينتهي من جهة الجنوب إلى خط الاستواء، ومن جهة الشمال إلى خط كروي"^{****}، وراءه الجبال الفاصلة بينه وبين الماء العنصري التي بينها سد ياجوج وماجوج، وهذه الجبال مائلة إلى جهة الشرق. وينتهي من الشرق والغرب إلى عنصر الماء أيضاً بقطعتين من الدائرة المحيطة.

وهذا"^{*****} المنكشف من الأرض قالوا هو مقدار النصف من الكرة أو أقل. والمعمور منه مقدار ربعه، وهو المنقسم بالأقاليم⁽²³⁾ السبعة. وخط الاستواء يقسم الأرض بنصفين من المغرب إلى المشرق، وهو طول الأرض وأكبر خط في كرتها. كما أن منطقة البروج منقسمة بثلاثمائة وستين درجة. والدرجة من مسافة الأرض خمسة وعشرون فرسخاً. والفرسخ اثنا عشر ألف ذراع في

* الريح [1]، [ب].

(22) البحر المحيط، أو البحر الدائري، حسب التعبير الإغريقي. إلا أن هذا الاسم يدل غالباً على المحيط الأطلسي الذي يطلق عليه الجغرافيون العرب كذلك اسم بحر الظلمات، إشارة إلى أحواله الجوية السيئة ومخاطره.

** اقتباس [1]، [ب].

*** بقعة [1]، [ب].

**** مستقيم [1]، [ب].

***** الجملة التي تتدنى من هنا لم ترد في [1] و[ب].

***** هذه الفقرة لم ترد في [1] و[ب]. نجد محلها نصاً مختلفاً حذف من الروايات اللاحقة ووضع محلها ابن خلدون بالمقابل ما يسميه "كسلة". انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 4، ص 58.

(23) كلمة إقليم ترجع إلى الأصل الإغريقي klima الذي تعني انحناء. نجد نظرية الأقاليم السبعة المأخوذة من الجغرافيين الإغريقين عند المنجمين والجغرافيين العرب على السواء. والإدريسي من الجغرافيين الذين أقاموا وصفهم للعالم على أساس الأقاليم بأكثر دقة وانتظام.

المتكشف من الأرض للعرمان

ثلاثة أميال. لأن الميل أربعة آلاف ذراع، والذراع أربعة وعشرون أصبعًا، والأصبع ست حبات شعير مصفوفة يلحق بعضها إلى بعض ظهرًا لبطن. وبين دائرة معدل النهار التي تقسم الفلك بنصفين وتسامت خط الاستواء من الأرض وبين كل واحد من القطبين تسعون درجة. لكن العمارة في الجهة الشمالية من خط الاستواء أربعة وستون درجة. والباقي منها خلاء لا عمارة فيه، لشدة البرد والجمود، كما كانت الجهة الجنوبية خلاء كلها لشدة الحر، كما نبين ذلك كله إن شاء الله تعالى.

ثم إن المخبرين عن هذا المعمور وحدوده وما فيه من الأمصار والمدن والجبال والأنهار والقفار والرمال، مثل بطليموس⁽²⁴⁾ في كتاب الجغرافيا، وصاحب كتاب رجار⁽²⁵⁾ من بعده، قسموا هذا المعمور بسبعة أقسام يسمونها السبع الأقاليم بحدود وهمية بين المشرق والمغرب، متساوية في العرض، مختلفة في الطول. فالإقليم الأول أطول مما بعده، وكذا الثاني، إلى آخرها. فيكون السابع أقصر لما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة من انحسار الماء عن كرة الأرض.

وكل واحد من هذه الأقاليم عندهم منقسم بعشرة أجزاء، من المغرب إلى المشرق على التوالي. وفي كل جزء الخبر عن أحواله وأحوال عمرانته. وذكرنا أن هذا البحر المحيط يخرج منه من جهة المغرب في الإقليم الرابع البحر الرومي المعروف. يبدأ في خليج متضايق في عرض إثني عشر ميلًا أو نحوها، ما بين طنجة وطريف، ويسمى الزقاق⁽²⁶⁾. ثم يذهب مشرقًا

(24) لقد استفادت الجغرافية العربية في فترة تكوينها من الإرث الإيراني والهندي والإغريقي. وكان جلب الإرث الإغريقي عبر ترجمة مؤلفات الجغرافيين والمنجمين والفلاسفة الإغريقين إما بصفة مباشرة وإما عن طريق اللغة السريانية. وقد ترجم كتاب الجغرافيا لبطليموس عدة مرات في العهد العباسي، غير أننا لا نملك اليوم إلا الصيغة المقتبسة التي كتبها محمد بن موسى الخوارزمي (المتوفى بعد سنة 847/232). ومن بين المؤلفات الأخرى لبطليموس التي ترجمت إلى العربية، نخص بالذكر الماجسطي والمقاتل الأربعة (Tetrabiblon) وكتاب الأنواء.

(25) أي نزهة المشتاق في اختراق الأفاق للشريف الإدريسي.

* المغرب [1].

(26) مضيق جبل طارق.

الفصل الأول، المقدمة الثانية

وينفسح إلى عرض ستمائة ميل. ونهايته في آخر الجزء الرابع من الإقليم الرابع^{*}، على ألف فرسخ ومائة وستين فرسخًا من مبدئه. وعليه هناك سواحل الشام، وعليه من جهة الجنوب سواحل المغرب، أولها طنجة عند الخليج، ثم إفريقية، ثم برقة إلى الإسكندرية. ومن جهة الشمال سواحل القسطنطينية^{**}. ثم البنادقة، ثم رومة، ثم الإفرنجية، ثم الأندلس إلى طريف عند الزقاق، قبالة طنجة. ويسمى هذا البحر "الرومي" و"الشامي"⁽²⁷⁾. وفيه جزر كثيرة عامرة، كبارها مثل إقريطش، وقبرص، وصقلية، وميورقة، وسردانية، ودانية^{***}.

قالوا: ويخرج منه في جهة الشمال بجران آخران من خليجين، أحدهما مسامت للقسطنطينية، يبدأ من هذا البحر متضايقًا في عرض رمية السهم، ويمر ثلاثة بحار، فيتصل بالقسطنطينية، ثم ينفسح في عرض أربعة أميال ويمر في جريه ستين ميلًا. ويسمى خليج القسطنطينية. ثم يخرج من فوهة عرضها ستة أميال، فيمُدُّ بحر نيطش⁽²⁸⁾، وهو بحر ينحرف من هنالك في مذهبه إلى ناحية الشرق، فيمر بأرض هريقلية وينتهي إلى بلاد الحَزْرِيَّة على ألف وثلاثمائة ميل من فوهته. وعليه من الجانبين أم من الروم، والترك، وبرجان، والروس.

والبحر الثاني من خليجي هذا البحر الرومي، وهو بحر البنادقة⁽²⁹⁾، يخرج^{***} من بلاد الروم على سمت الشمال، فإذا انتهى إلى شنت أنجل⁽³⁰⁾، انحرف في سمت الغرب إلى بلاد البنادقة. وينتهي إلى بلاد أنكلاية⁽³¹⁾، على ألف ومائة ميل من مبدئه. وعلى ضفتيه من البنادقة والروم وغيرهم أم. ويسمى خليج البنادقة.

* تنتهي الجملة هنا في [1] و[ب].

** القسطنطينية [ب].

(27) البحر الأبيض المتوسط.

*** دانية وردت في جميع المخطوطات ما عدا [خ].

(28) تحريف لكلمة Pontus. وهو اليوم البحر الأسود.

(29) وهو اليوم بحر الأدريتيك Mer Adriatique.

*** الرومي يخرج [1]، [ب].

(30) Sant Angelo de Lombardi.

(31) Aquileia.

قالوا : وينساح من هذا البحر المحيط أيضًا من الشرق وعلى ثلاث عشرة درجة في الشمال من خط الاستواء بحر عظيم متسع ، يمر إلى الجنوب قليلاً حتى ينتهي إلى الإقليم الأول، ثم يمر فيه مغرباً إلى أن ينتهي في الجزء الخامس منه إلى بلاد الحبشة والزنج، وإلى باب المندب منه، على أربعة آلاف فرسخ وخمسمائة فرسخ من مبدئه. ويسمى البحر "الصيني" و"الهندي" و"الحبشي". وعليه من جهة الجنوب بلاد الزنج، ويلاذ بربر* التي ذكرها امرو القيس في شعره⁽³³⁾، وليسوا من البربر الذين هم قبائل المغرب. ثم بلد مقدشو، ثم بلد سفالة، وأرض الواق واق⁽³⁴⁾، وأم أخرى ليس بعدهم إلا القفار والحلاء. وعليه من جهة الشمال الصين من عند مبدئه، ثم الهند، ثم السند، ثم سواحل اليمن من الأحقاف، وزيد وغيرها، ثم بلاد الزنج عند نهايته، ويدهم البجة.

قالوا : ويخرج من هذا البحر الحبشي بحران آخران، يخرج أحدهما من نهايته عند باب المندب، فيبدأ متضائفاً، ثم يمر مستبحراً إلى ناحية الشمال ومغرباً قليلاً إلى أن ينتهي إلى مدينة القلزم، في الجزء الخامس من الإقليم الثاني على ألف وأربعمائة ميل من مبدئه، وهو بحر القلزم، وبحر السويس⁽³⁴⁾، وبينه** وبين فسطاط مصر من هنالك ثلاث مراحل. وعليه من جهة الشرق سواحل اليمن، ثم الحجاز وجدة، ثم مدين وأيلة وفاران عند نهايته. ومن جهة الغرب سواحل الصعيد، وعذاب، وسواكن، وزالع، ثم بلاد البجة عند مبدئه. وآخر عند القلزم يسامت البحر الرومي عند العريش،

* بربرا [ب].

(32) انظر ديوانه.

(33) لقد اختلف المؤلفون العرب في تعيين موقع هذا البلد الجغرافي. فمنهم من ظن أن الأمر يتعلق بمدغشقر كالشأن هنا، ومنهم من ظن أن الأمر يتعلق بساحل إفريقيا الشرقية بومتها. ونجد بعض المؤلفين الذين يرون أن الأمر يتعلق باليابان. انظر A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, II, Mouton Paris-La Haye 1975, p.511-513.

(34) البحر الأحمر.

** ينتهي إلى مدينة القلزم، وبينه [1].

الفصل الأول، المقدمة الثانية

وبينهما نحو ست مراحل. وما زال الملوك في الإسلام وقبلة يرومون خرق ما بينهما، ولم يتم ذلك.

والبحر الثاني من هذا البحر الحبشي، ويسمى الخليج الأخضر، يخرج ما بين بلاد السند والاحقاف من اليمن، ويمر إلى ناحية الشمال مغرباً قليلاً إلى أن ينتهي إلى الأبله من سواحل البصرة في الجزء السادس من الإقليم الثاني وعلى أربعمئة فرسخ وأربعين فرسخاً من مبدئه. ويسمى بحر فارس. وعليه من جهة الشرق سواحل السند، ومكران، وكرمان، وفارس، والأبله عند نهايته. ومن جهة الغرب، سواحل البحرين، واليمامة، وعمان، والشحر، والأحقاف عند مبدئه. وفيما بين بحر فارس والقلزم هي جزيرة العرب، كأنها دخلت* من البر في البحر، يحيط بها البحر الحبشي من الجنوب، وبحر القلزم من الغرب، وبحر فارس من الشرق، وتقضي إلى العراق فيما بين الشام والبصرة على ألف وخمسمائة ميل بينهما. وهناك الكوفة، والقادسية، وبغداد، وإيوان كسري، والحيرة. ووراء ذلك أم الأعاجم من الترك، والخزر، وغيرهم. وفي جزيرة العرب بلاد الحجاز في جهة الغرب منها، وبلاد اليمامة والبحرين وعمان في جهة الشرق منها، وبلاد اليمن في جهة الجنوب منها، وسواحلها على البحر الحبشي.

قالوا: وفي هذا المعمور بحر آخر متقطع عن سائر البحار في ناحية الشمال وبأرض الديلم يسمى بحر "جرجان"، و"طبرستان"، طوله ألف ميل في عرض ستمائة ميل. في غربيه أذربيجان والديلم، وفي شرقيه أرض الترك وخوارزم، وفي جنوبيه طبرستان، وفي شماليه أرض الخزر واللان. هذه جملة البحار المشهورة التي ذكرها أهل الجغرافيا.

قالوا: وفي هذا الجزء المعمور أنهار كثيرة، أعظمها أربعة أنهار. وهي: النيل، والفرات، ودجلة، ونهر بلخ المسمى "جيحون".

* داخله [ب].

** الأعاجم، وليس لنا في هذا الكتاب حاجة بذكرهم ولا ذكر بلادهم. [1].

الأنهار العظيمة

فأما النيل، فمبدؤه من جبل عظيم وراء خط الاستواء بست عشر درجة، وعلى سمت الجزء الرابع من الإقليم الأول. ويسمى "جبل القمر". ولا يُعلم في الأرض جبل أعلى منه. تخرج منه عيون كثيرة، فيصب بعضها في بحيرة هناك وبعض في أخرى. ثم تخرج أنهار من البحيرتين، فتصب كلها في بحيرة واحدة، عند خط الاستواء وعلى عشرة مراحل من الجبل. ويخرج من هذه البحيرة نهران، يذهب أحدهما إلى ناحية الشمال وعلى سمت، ويمر ببلاد النوبة ثم ببلاد مصر، فإذا جاوزها تشعب في شعب متقاربة يسمى كل واحد منها خليجًا. وتصب كلها في البحر الرومي، عند الإسكندرية. ويسمى "نيل مصر". وعليه الصعيد من شرقيه، والواحات من غربيه. ويذهب الآخر منعطفًا إلى الغرب، ثم يمر على سمتة إلى أن يصب في البحر المحيط. وهو "نيل السودان"، وأسمهم كلهم على صفتيه.

وأما الفرات، فمبدؤه من بلاد أرمينية في الجزء السادس من الإقليم الخامس. ويمر جنوبًا في أرض الروم وملطية إلى منبج، ثم يمر بصفين، ثم بالرقه، ثم بالكوفة، إلى أن ينتهي إلى البطحاء التي بين البصرة وواسط. ومن هنالك يصب في البحر الحبشي، وتتجلب إليه في طريقه أنهار كثيرة، وتخرج منه أنهار أخرى تصب في دجلة.

وأما دجلة، فمبدؤها أعين ببلاد خلاط من أرمينية أيضًا. ويمر على سمت الجنوب بالموصل وأذربيجان ويغداد إلى واسط. فيفترق في خليجان تصب كلها في بحيرة البصرة، وتفضي إلى بحر فارس^{**}. وهو في الشرق عن نهر الفرات. وتتجلب إليه أنهار كثيرة عظيمة من كل جانب^{***}. وفيما بين الفرات ودجلة من أوله هي جزيرة الموصل، قبالة الشام من عدوتي الفرات، وقبالة أذربيجان من عدوتي دجلة.

* منعطفًا إلى الغرب على سمتة إلى أن يصب [1].

** البحر الحبشي [1]، [ب].

*** هنا تنتهي الفقرة في [1].

الفصل الأول، المقدمة الثانية

وأما نهر جيحون، فمبدؤه من بلخ في الجزء الثاني من الإقليم الثالث من عيون هناك كثيرة. وتتجلب إليه أنهار عظام، ويذهب من الجنوب إلى الشمال فيمر ببلاد خراسان، ويخرج منها إلى بلاد خوارزم في الجزء الثامن من الإقليم الخامس، فيصب في بحيرة الجرجانية التي بأسفل مدينتها، وهي مسيرة شهر في مثله. وإليها ينصب نهر فرغانة والشاش الآتي من بلاد الترك. وعلى غربي نهر جيحون بلاد خراسان وخوارزم، وعلى شرقيه بلاد بخارى والترمذ وسمرقند. ومن هنالك إلى ما وراء بلاد الترك وفرغانة والخزخية وأم الأعاجم*.

وقد ذكر ذلك كله بطلميوس في كتابه، والشريف في كتاب رجار. وصوروا في الجغرافيا جميع ما في المعمور من الجبال والبحار والأودية، واستوفوا من ذلك ما لا حاجة لنا به لطوله، ولأن عنايتنا في الأكثر إنما هي بالمغرب** الذي هو وطن البربر، وبالأوطان التي للعرب من المشرق. والله واهب المعونة.

* نهاية الجملة في [1] : ولعم الأعاجم التي لا حاجة لنا بذكرهم.

** هنا تنتهي الجملة في [1] و[ب].

الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراناً من الربع الجنوبي

تكملة لهذه المقدمة*
في أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمراناً
من الربع الجنوبي وذكر السبب في ذلك

نحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة أقل عمراناً مما بعدهما، وما وجد من عمرانها فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منهما. وأم هذين الإقليمين وأناسيهما ليست لهم الكثرة البالغة. وأمصاره ومدنه كذلك. والثالث والرابع وما بعدهما بخلاف ذلك. فالقفار فيهما قليلة، والرمال كذلك أو معدومة. وأممها وأناسيها بحر زاخر من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عدداً. والعمران فيها متدرج ما بين الثالث والسادس. والجنوب خلاء كله.

وقد ذكر كثير من الحكماء أن ذلك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرُّوس. فلتوضح ذلك ببرهانه. ويتبين منه سبب كثرة العمارة فيما بين الثالث والرابع من جانب الشمال، إلى الخامس والسابع. فنقول: إن قطبي الفلك الجنوبي والشمالي إذا كانا على الأفق، فهناك دائرة عظيمة تقسم الفلك بنصفين، هي أعظم الدوائر المارة من المغرب إلى المشرق. وتسمى "دائرة معدل النهار". وقد تبين في موضعه من الهيئة أن

* هذه التكملة للمقدمة الثانية لم ترد لا في [أ] ولا في [ب].

الفصل الأول، تكلمة المقدمة الثانية

الفلك الأعلى متحرك من المشرق إلى المغرب حركة يومية يحرك بها سائر الأفلاك التي في جوفه قسراً. وهذه الحركة محسوسة. وكذلك تبين أن للكواكب في أفلاكها حركة مخالفة لهذه الحركة، وهي من المغرب إلى المشرق. وتختلف آمادها باختلاف حركات الكواكب في السرعة والبطء.

ومرات هذه الكواكب في أفلاكها توازيها كلها دائرة عظيمة من الفلك الأعلى تقسمه بنصفين، وهي دائرة فلك البروج، منقسمة باثني عشر برجاً. وهي، على ما تبين في موضعه، مقاطعة لدائرة معدل النهار على نقطتين متقابلتين من البروج، هما أول الحمل وأول الميزان. فتقسمها دائرة معدل النهار بنصفين، نصف مائل عن معدل النهار إلى الشمال، وهو من أول الحمل إلى آخر السنبل، ونصف مائل عنه إلى الجنوب، وهو من أول الميزان إلى آخر الحوت. فإذا وقع القطبان على الأفق في جميع نواحي الأرض، كان على سطح الأرض خط واحد يسامت دائرة معدل النهار يمر من المغرب إلى المشرق، ويسمى خط الاستواء. ووقع هذا الخط بالرصد على ما زعموا في مبدأ الإقليم الأول من الأقاليم السبعة. والعمران كله في الجهة الشمالية عنه.

والقطب الشمالي يرتفع على آفاق هذا المعمور بالتدريج إلى أن ينتهي ارتفاعه إلى أربع وستين درجة. وهناك ينقطع العمران، وهو آخر الإقليم السابع. وإذا ارتفع على الأفق تسعين درجة، وهي التي بين القطب ودائرة معدل النهار، صار القطب على سمت الرؤوس، وصارت دائرة معدل النهار على الأفق. وبقيت ستة من البروج فوق الأفق، وهي الشمالية، وستة تحت الأرض، وهي الجنوبية.

والعمارة فيما بين الأربعة والستين إلى التسعين ممتعة، لأن الحر والبرد حينئذ لا يحصلان متمزجين لبعد الزمان بينهما، فلا يحصل تكوين.

فإذن الشمس تسامت الرؤوس على خط الاستواء في رأس الحمل والميزان، ثم تميل عن المسامطة إلى رأس السرطان وإلى رأس الجدي، وتكون نهاية ميلها عن دائرة معدل النهار أربعاً وعشرين درجة.

ثم إذا ارتفع القطب الشمالي عن الأفق، مالت دائرة معدل النهار عن سمت الرؤوس بمقدار ارتفاعه، وانخفض القطب الجنوبي كذلك بمقدار متساو في الثلاثة. وهو المسمى عند أهل المواقيت "عرض البلد". وإذا مالت دائرة معدل النهار عن سمت الرؤوس علت عليها البروج الشمالية متدرجة في مقدار علوها إلى رأس السرطان، وانخفضت البروج الجنوبية عن الأفق كذلك إلى رأس الجدي لانحرافها إلى الجانبين في أفق الاستواء، كما قلناه.

فلا يزال الأفق الشمالي يرتفع حتى يصير أبعد الشمالية، وهو رأس السرطان، في سمت الرؤوس، وذلك حيث يكون عرض البلد أربعاً وعشرين في الحجاز وما يليه. وهذا هو الميل الذي مال رأس السرطان عن معدل النهار في أفق الاستواء، ارتفع بارتفاع القطب الشمالي حتى صار مسامئاً، فإذا ارتفع القطب أكثر من أربع وعشرين، نزلت الشمس عن المسامطة، ولا تزال في انخفاض إلى أن يكون ارتفاع القطب أربعاً وستين ويكون انخفاض الشمس عن المسامطة كذلك، وانخفاض القطب الجنوبي عن الأفق مثلها، فينقطع التكوين لإفراط البرد والجمد وطول زمانه غير ممتزج بالحر.

ثم إن الشمس عند المسامطة وما يقاربها تبعث الأشعة على الأرض على زوايا قائمة، وفيما دون المسامطة على زوايا منفرجة وحادة. وإذا كانت زوايا الأشعة قائمة، عظم الضوء وانتشر، بخلافه في المنفرجة والحادة. فلهذا يكون الحر عند المسامطة وما قرب منها أكثر منه فيما بعد، لأن الضوء سبب الحر والتسخين. ثم إن المسامطة في خط الاستواء تكون مرتين في السنة عند نقطتي الحمل والميزان، وإذا مالت فغير بعيد. ولا يكاد الحر يعتدل في آخر ميلها عند رأس السرطان والجدي إلا وقد صعدت إلى المسامطة، فتبقى الأشعة القائمة الزوايا تلح على ذلك الأفق، ويطول مكثها أو يدوم، فيشتعل الهواء حرارة، ويفرط في شدتها. وكذا ما دامت الشمس تسامت مرتين فيما بعد خط الاستواء إلى عرض أربعة وعشرين، فإن الأشعة ملحة على الأفق في ذلك الأفق بقرب من إلحاحها في خط الاستواء. وإفراط الحر يفعل في الهواء

الفصل الأول، تكملة المقدمة الثانية

تجفيفاً ويسبباً يمنع من التكوين. لأنه إذا أفرط الحر، جفت المياه والرطوبات، وفسد التكوين في المعدن والنبات والحيوان، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة.

ثم إذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس في عرض خمسة وعشرين فما بعده، نزلت الشمس عن المسامته، فيصير الحر إلى الاعتدال، أو يميل عنه قليلاً. فيكون التكوين، ويزيد على التدريج، إلى أن يفرط البرد في شدته بقلة الضوء وكون الأشعة متفرجة الزوايا، فينقص التكوين ويفسد. إلا أن فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد، لأن الحر أسرع تأثيراً في التجفيف من تأثير البرد في الجمد.

فلذلك كان العمران في الإقليم الأول والثاني قليلاً، وفي الثالث والرابع والخامس متوسطاً لا اعتدال الحر بنقصان الضوء، وفي السادس والسابع كثيراً لنقصان الحر. وإن كيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين، كما يفعل الحر، إذ لا تجفيف فيها إلا عند الإفراط بما يعرض لها حينئذ من اليبس، كما بعد السابع. فلهذا كان العمران في الربع الشمالي أكثر وأوفر. والله أعلم. ومن هنا أخذ الحكماء خلاه خط الاستواء وما وراءه. وأرد عليهم أنه معمور بالمشاهدة والأخبار المتواترة. فكيف يتم البرهان على ذلك؟ والظاهر أنهم لم يريدوا امتناع العمران فيه بالكلية، إنما أداهم البرهان إلى أن فساد التكوين فيه قوي بإفراط الحر. فالعمران فيه إما ممتنع أو ممكن أقلّي. وهو كذلك. فإن خط الاستواء والذي وراءه، وإن كان فيه عمران كما نقل، فهو قليل جداً.

وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل، وأن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال، فيعمر منه ما عمر من هذا. والذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين، وإنما امتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب من جهة أن العنصر المائي غمر وجه الأرض هنالك إلى الحد الذي كان مقابله من الجهة الشمالية قابلاً للتكوين. ولما امتنع المعتدل لغلبة الماء، تبعه ما سواه. لأن

تدرج العمران

العمران متدرج، ويأخذ في التدرج من جهة الوجود، لا من جهة الامتناع .
وأما القول بامتناعه في خط الاستواء، فيرده النقل المتواتر . والله سبحانه
أعلم.

ولنرسم بعد هذا الكلام صورة الجغرافيا، كما رسمها صاحب كتاب
رجار، ثم نأخذ في تفصيل الكلام عليها إلى آخره ⁽³⁵⁾.



صورة الأرض، مخطوطة عاطف أفندي 1936

(35) لا نجد خريطة إلا في [ح] ومخطوطة نورو عثمانية . والخريطة التي نجدها في [ح] تكاد أن تطابق
تماما الخريطة التي توجد في مؤلف الإدريسي .

تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا*

وهو** على نوعين، مفصل ومجمل. فالمفصل هو الكلام في بلدان هذا المعمور وجباله وبحاره وأنهاره واحدًا واحدًا. وسيأتي في الفصل بعد هذا. وأما المجمل، فالكلام في انقسام المعمور بالأقاليم السبعة، وذكر عروضها وساعات نهارها. وهو الذي تضمنه هذا الفصل.

فلنأخذ في بيانه. وقد تقدم لنا أن الأرض طافية على الماء العنصري كالعنبة، فانكشف لذلك بعضها بحكمة الله في العمران والتكوين العنصري. فيقال إن هذا المنكشف هو النصف من سطح الأرض، فالمعمور منه ربعة، والباقي خراب. وقيل المعمور سدسه فقط، فالخلاء من هذا المنكشف في جهتي الجنوب والشمال، والعمران بينهما متصل من الغرب إلى الشرق، وليس بينه وبين البحر من الجهتين خلاء.

قالوا : وفيه خط وهمي يمر من المغرب إلى المشرق مسامتا لدائرة معدل النهار حيث يكون قطبا الفلك على الأفق. وهو أول العمران إلى ما بعده من

* المقطع : تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا لم يرد لا في [أ] ولا في [ب].

** هذه الفقرة والأربع فقرات التي تليها لم ترد لا في [ت] ولا في [ج].

الأقاليم السبعة وعروضها

الشمال. وقال بطليموس بل بعده في جهة الجنوب عمران، وقدره بعرض البلد، كما سيأتي.

وعند إسحاق الخازني أن وراء الإقليم السابع عمراناً آخر، وقدره بعرض بلده، كما نذكر. وهو من أئمة هذه الصناعة.

ثم إن الحكماء قديماً قسموا هذا المعمور في جهة الشمال بالأقاليم السبعة بخطوط آخذة من المغرب إلى الشرق. وعروضها مختلفة عندهم، كما يأتي تفصيله.

فالإقليم الأول منها مار مع خط الاستواء من جهة شماليه، وليس في جنوبه إلا تلك العمارة التي أشار إليها بطليموس. وبعدها القفار والرمال إلى دائرة الماء المسماة بالبحر المحيط. ويليه من جهة شماليه الإقليم الثاني كذلك، ثم الثالث، ثم الرابع والخامس والسادس والسابع. وهو آخر العمران في جهة الشمال. وليس وراءه إلا الحلاء والقفار إلى البحر المحيط أيضاً، لأن الحلاء في جهة الجنوب أكثر منه في جهة الشمال بكثير.

وأما عروض هذه الأقاليم وساعات نهارها، فاعلم أن قطبي الفلك يكونان في خط الاستواء على الأفق من غربه إلى شرقه والشمس تسامت رؤوس أهله. فإذا بعد العمران إلى جهة الشمال، ارتفع القطب الشمالي قليلاً، وانخفض الجنوبي مثله، وبعدت الشمس عن دائرة معدل النهار إلى سمتة بمثل ذلك. وصارت هذه الأبعاد الثلاثة متساوية، يسمى كل واحد منها عرض البلد، كما هو معروف عند أهل المواقيت.

* بدلاً من هذه الفقرة والفقرة التي تليها، نجد النص التالي في [ت] و[ج]:

اعلم أن الحكماء قسموا هذا المعمور كما تقدم ذكره بسبعة أقسام من الجنوب إلى الشمال، يسمون كل قسم منها إقليمًا. فانقسم المعمور من الأرض كله بهذه السبعة الأقاليم، كل واحد منها أخذ من الغرب إلى الشرق على طوله.

فالأول منها مار من الغرب إلى الشرق مع خط الاستواء، يحده من جهة الجنوب، وليس وراءه هنالك إلا القفار والرمال، وبعض عمارة إن صحت فهي كلاً عمارة. ويليه من جهة شماليه الإقليم الثاني، ثم الثالث كذلك ثم الرابع والخامس والسادس والسابع إلا الحلاء والقفار، إلى أن ينتهي إلى البحر المحيط، كالحال في ما وراء الإقليم الأول في جهة الجنوب.

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

وقد اختلف الناس في مقدار هذه العروض ومقدارها في الأقاليم. فالذي عند بطليموس⁽³⁶⁾ أن عرض المعمور كله سبع وسبعون درجة ونصف درجة. فعرض المعمور خلف خط الاستواء إلى الجنوب منها إحدى عشر درجة وست وستون درجة ونصف، هي عروض الأقاليم الشمالية إلى آخرها. فعرض الإقليم الأول منها عنده ست عشر درجة، والثاني عشرون، والثالث سبع وعشرون، والرابع ثلاث وثلاثون، والخامس ثمان وثلاثون، والسادس ثلاث وأربعون، والسابع ثمان وأربعون. ثم قدر الدرجة في الفلك بستة وستين ميلاً وثلاثي ميل من مسافة الأرض. فيكون أميال الإقليم الأول ما بين الجنوب والشمال ألف ميل وسبعة وستون ميلاً، وأميال الإقليم الثاني معه ألف ميل وثلاثمائة ميل وثلاثة وثلاثون ميلاً، وأميال الثالث معهما ألف ميل وسبعمائة وتسعين، والرابع معها ألفين ومائة وخمسة وثمانين، والخامس ألفين وخمسمائة وعشرين، والسادس ألفين وثلاثمائة وأربعين، والسابع ثلاثة آلاف ومائة وخمسين.

(36) لقد أتى بطليموس بأراء مختلفة فيما يخص قدر اتساع المعمور. هكذا ففي المقالات الأربعة، وكما يظهر، في المجسطي كذلك، أكد أن المعمور ينتهي إلى خط الاستواء، بينما أثبت في الجغرافيا أن اتساعه يصل إلى 16 درجة و25 ثانية. انظر.

F. Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, Leipzig, 1894, p. 189 et suiv.

الأقاليم السبعة وعروضها

ثم إن أزمنة الليل والنهار تتفاوت في هذه الأقاليم بسبب ميل الشمس عن دائرة معدل النهار وارتفاع القطب الشمالي عن أفاقها، فيتفاوت قوس النهار أو الليل لذلك. وينتهي أطول الليل والنهار في آخر الإقليم الأول عند حلول الشمس برأس الجدي لليل، وبرأس السرطان للنهار كل واحد منهما عند بطلميوس إلى اثني عشرة ساعة ونصف. وينتهيان في آخر الإقليم الثاني إلى ثلاث عشرة ساعة، وفي آخر الإقليم الثالث إلى ثلاث عشرة ساعة ونصف، وفي آخر الرابع إلى أربع عشرة ساعة، وفي آخر الخامس بزيادة نصف ساعة، وفي آخر السادس إلى خمس عشرة ساعة، وفي آخر السابع بزيادة نصف ساعة. ويبقى للأقصر من النهار والليل ما يبقى بعد هذه الأعداد من جملة أربعة وعشرين من الساعات الزمانية لمجموع الليل والنهار، وهو دورة الفلك الكاملة. فيكون تفاوت هذه الأقاليم في الأطول من ليلا ونهارها بنصف ساعة لكل إقليم، تزيد من أوله في ناحية الجنوب إلى آخره في ناحية الشمال، موزعة على أجزاء هذا البعد.

* بدلا من هذه الفقرة والفقرة التي تليها، نجد النص التالي في [ت] و[ج]:

ثم إن أزمنة الليل والنهار تتفاوت في هذه الأقاليم بسبب ميل الشمس عن دائرة معدل النهار وارتفاع القطب الشمالي عن أفاقها، فيتفاوت قوس النهار والليل لذلك. وينتهي أطول الليل والنهار في آخر الإقليم الأول، وذلك عند حلول الشمس برأس الجدي لليل، وبرأس السرطان للنهار. وكل واحد منهما إلى ثلاث عشرة ساعة. وكذلك في آخر الإقليم الثاني مما يلي الشمال ينتهي أطول النهار فيه عند حلول الشمس برأس السرطان. وهو منقلبها الصيفي إلى ثلاثة عشرة ساعة ونصف ساعة. ومثله أطول الليل عند منقلبها الشتوي برأس الجدي. ويبقى للأقصر من النهار والليل ما يبقى بعد الثلاثة عشر ونصف من جملة أربعة وعشرين الساعات الزمانية لمجموع الليل والنهار، وهو دورة الفلك الكاملة. وكذلك في آخر الإقليم الثالث مما يلي الشمال أيضا ينتهيان إلى أربع عشرة ساعة. وفي آخر الرابع إلى أربع عشرة ساعة ونصف ساعة. وفي آخر الخامس إلى خمس عشرة ساعة. وفي آخر السابع إلى ست عشرة ساعة. وهنالك ينقطع العمران. فيكون تفاوت هذه الأقاليم في الأطول من ليلا ونهارها بنصف ساعة لكل إقليم، يتزايد من أوله في ناحية الجنوب إلى آخره في ناحية الشمال، موزعة على أجزاء هذا البعد.

وأما عرض البلدان في هذه الأقاليم، وهو عبارة عن بعد ما بين سمت رأس البلد ودائرة معدل النهار الذي هو سمت رأس خط الاستواء، وعمله سواء ينخفض القطب الجنوبي عن أفق ذلك البلد، ويرتفع القطب الشمالي عنه. وهي ثلاثة أبعاد متساوية، تسمى عرض البلد، كما مر ذلك قبل.

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

وعند إسحق بن الحسن الخازني أن عرض العمران الذي وراء خط الاستواء ست عشرة درجة وخمسة وعشرون دقيقة، وأطول ليله ونهاره ثلاث عشرة ساعة. وعرض الإقليم الأول وساعاته مثل الذي وراء خط الاستواء. وعرض الإقليم الثاني أربع وعشرين درجة، وساعاته عند آخره ثلاث عشرة ساعة ونصف. وعرض الثالث ثلاثون درجة، وساعاته أربع عشرة ساعة ونصف. وعرض الخامس إحدى وأربعون درجة، وساعاته خمس عشرة ساعة. وعرض السادس خمس وأربعون درجة، وساعاته خمس عشرة ساعة ونصف. وعرض السابع ثمان وأربعون درجة ونصف، وساعاته ست عشرة ساعة. ثم ينتهي عرض العمران وراء السابع من عند آخره إلى ثلاث وستين درجة، وساعاته إلى عشرين ساعة.

وعند غير إسحق الخازني من أئمة هذا الشأن أن عرض الذي وراء خط الاستواء ست عشرة درجة وسبع وعشرون دقيقة. وعرض الإقليم الأول عشرون درجة وخمس عشرة دقيقة، والثاني سبع وعشرون درجة وثلاث عشرة دقيقة، والثالث ثلاث وثلاثون درجة وعشرون دقيقة، والرابع ثمان وثلاثون درجة ونصف درجة^{*}، والخامس ثلاث وأربعون درجة، والسادس سبع وأربعون درجة وثلاث وخمسون دقيقة، وقيل فيه ست وأربعون درجة وخمسون دقيقة، والسابع إحدى وخمسون درجة وثلاث وخمسون دقيقة. والعمران وراء السابع سبع وسبعون درجة.

وعند أبي جعفر الخازني⁽³⁷⁾ من أئمتهم أيضًا أن عرض الإقليم الأول من درجة إلى عشرين وثلاث عشرة دقيقة، والثاني إلى سبع وعشرين وثلاث عشرة دقيقة، والثالث إلى ثلاث وثلاثين وتسع وثلاثين دقيقة، والرابع إلى ثمان وثلاثين وثلاث وعشرين دقيقة، والخامس إلى اثنين وأربعين وثمان

* ثمان وثلاثون درجة ونصف درجة وعشرون دقيقة [خ].

(37) هو أبو جعفر محمد الخازن، أحد الفلكيين الذي عاش في القرن الثالث / العاشر الميلادي. انظر

كارل بروكلمان، I, 387, *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL), Suppl.*

الإقليم الأول

وخمسين دقيقة، والسادس إلى سبع وأربعين ودقيقتين، والسابع إلى خمسين درجة وخمس وأربعين دقيقة*.

هذا ما حضرني من اختلافهم في العروض والساعات والأميال لهذه الأقاليم. والله خلق كل شيء فقدره تقديراً.

والمتكلمون على هذه الجغرافيا قسموا كل واحد من هذه الأقاليم السبعة في طوله من المغرب إلى المشرق بعشرة أجزاء متساوية. ويذكرون ما اشتمل عليه كل جزء منها من البلدان والأمصار والجبال والأنهار والمسافات بينها في المسالك. ونحن الآن نوجز القول في ذلك باختصار، ونذكر مشاهير البلدان والأنهار والبحار في كل جزء منها. ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألفه العلوي الإدريسي الحمودي للملك صقلية من الإفرنج، وهو رجار بن رجار، عندما كان نازلاً عليه بصقلية بعد خروج سلفه عن إمارة مالقة. وكان تأليفه للكتاب في منتصف المائة السادسة. وجمع له كتاباً جمة للمسعودي، وابن خرداذبه، والحقوقي، والعذري، وإسحق المتجم، وبطلميوس، وغيرهم. ونبدأ منها بالإقليم الأول إلى آخرها.

الإقليم الأول

وفيه من جهة غربيه الجزائر الخالدات التي منها بدأ بطلميوس بأخذ أطوال البلاد. وليست في بسيط الإقليم، وإنما هي في البحر المحيط جزر متكررة، أكبرها وأشهرها ثلاثة**. ويقال إنها معمورة. وقد بلغنا أن سفائن من الإفرنج مرت بها في أواسط هذه المائة وقتلواهم فغنموا منهم وسبوا، وباعوا بعض أسراهم بسواحل المغرب الأقصى، وصاروا إلى خدمة السلطان. فلما تعلموا اللسان العربي أخبروا عن حال جزيرتهم، وأنهم يحترفون الأرض للزراعة

* خمس وخمسين درجة وأربعين دقيقة [خ].

** متكررة، أشهرها ثلاثة [ج].

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

بالقرون، وأن الحديد مفقود بأرضهم. وعيشهم من الشعير، وماشيتهم المعز، وقتالهم بالحجارة، يلوحونها إلى خلف. وعبادتهم السجود للشمس إذا طلعت، ولا يعرفون دينًا، ولم تبلغهم دعوة.

ولا يوقف على مكان هذه الجزائر إلا بالعثور، لا بالقصد إليها. لأن سفر السفن في البحر إنما هو بالرياح ومعرفة جهات مهابها وإلى أين توصل إذا مرت على الاستقامة من البلاد التي في ممر ذلك المهب. وإذا اختلف المهب، وعُلم حيث يوصل على الاستقامة، حوذي به القلع معاذة تحمل السفينة بها على قوانين في ذلك مُحَصَّلَة عند النواتية والملاحين الذين هم رؤساء السفن في البحر. والبلاد التي حفاقي البحر الرومي وفي عدوتيه مكتوبة كلها في صحيفة على شكل ما هي عليه في الوجود. وفي وضعها في سواحل البحر على ترتيبها ومهاب الرياح وممراتها على اختلافها مرسوم معها في تلك الصحيفة. ويسمونها "الكُتُبَاص"، وعليها يعتمدون في أسفارهم. وهذا كله مفقود في البحر المحيط. فلذلك لا تلجج فيه السفن، لأنها إن غابت عن مرأى السواحل فقل أن تهتدي إلى الرجوع إليها، مع ما ينعقد في جو هذا البحر وعلى صفح مائه من الأبخرة الممانعة للسفن في مسيرها. وهي لبعدها لا تدركها أضواء الشمس المنعكسة من سطح الأرض فتحللها. فلذلك عسر الاهتداء إليها، وصعب الوقوف على خبرها.

وأما الجزء الأول من هذا الإقليم، ففيه مصب النيل الآتي من مبدئه عند جبل القمر، كما ذكرناه. ويُسمَّى "نيل السودان". ويذهب إلى البحر المحيط، فيصب فيه عند جزيرة أوليل⁽³⁸⁾. وعلى هذا النيل مدينة سَلَى⁽³⁹⁾، وتكرور⁽⁴⁰⁾،

(38) تطلق جزيرة أرجين ile d'Arguin، جنوب شرق الرأس الأبيض Cap Blanc.

(39) لم نتمكن من تعيينها بالضبط. ودوسلان de Slane يظن أنها مدينة سيلبي الكائنة على الفلتا.

(40) لا تعرف مدينة بهذا الاسم. والتكرور هم قوم سود من السينغال، يعرفون اليوم باسم Toucouleurs.

وغانة⁽⁴¹⁾، وكلها لهذا العهد في ملكة أهل مالي، من أم السودان. وإلى بلاده يسافر تجار المغرب الأقصى.

وبالقرب منها من شمالها بلاد لمتونة وسائر طوائف الملثمين، مفاوز يجولون فيها. وفي جنوبي هذا النيل قوم من السودان يُقال لهم لَمْلَم، وهم كفار. وَيَكْتُونُ في وجوههم وأصداعهم. وأهل غانة والتكرور يُغيرون عليهم ويسبونهم ويبعونهم للتجار، فيجلبونهم إلى المغرب. ومنهم عامة رقيقهم. وليس وراءهم في الجنوب عمران يُعْتَبَر، إلا أناسي أقرب إلى الحيوان العجم من الناطق، يسكنون الغياض والكهوف، ويأكلون العشب والحبوب غير مهيشة، وربما يأكل بعضهم بعضًا، وليسوا في عداد البشر. وفواكه بلاد السودان كلها من قصور صحراء المغرب مثل توات، وتيكورارين، وواركلان. وكان في غانة، فيما يقال، ملك ودولة لقوم من العلوية، يُعرفون ببني صالح. وقال صاحب كتاب رُجار إنه صالح ابن عبد الله بن حسن بن الحسن. ولا يُعرف صالح هذا في ولد عبد الله بن حسن. وقد ذهب هذه الدولة لهذا العهد، وصارت غانة لسلطان مالي.

وفي شرقي هذه البلاد، في الجزء الثالث من هذا الإقليم، بلد كوكو، على نهر ينبع من بعض الجبال هنالك، ويمر مغربًا فيغوص في رمال الجزء الثاني. وكان ملك كوكو قائمًا بنفسه، ثم استولى عليها سلطان مالي وأصبحت في ملكته، وخربت لهذا العهد من أجل فتنة وقعت هنالك، نذكرها عند ذكر دولة أهل مالي في محلها من تاريخ البربر.

وفي جنوبي بلاد كوكو بلاد كَانِم⁽⁴²⁾، من أم السودان. وبعدهم وَنْكَارَة

(41) مدينة مهمة في السودان النيجيري، قد اندثرت اليوم. وقد كان مقرها في كومبي صالح Kumbi Sali، على بعد 380 كيلومتر شمال بامكو Bamako و95 كيلومتر غرب شمال غرب نارا Nara و70 كيلومتر جنوب جنوب شرق تمبلرا Timbedra.

(42) مملكة قديمة، أسسها الزغاوي، حسب المصادر العربية. كانت تقع في منطقة غدا غربًا بطريق القوافل المارة من كوار إلى تشاد وجنوبًا ببحر الغزال، وشرقًا بمنخفض الإرجي dépression de l'Erguei. وقد دخلها الإسلام في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

على ضفة النيل من شماليه. وفي شرقي بلاد ونكارة وكانم بلاد زغاي* وتاجرة المتصلة بأرض النوبة في الجزء الرابع من هذا الإقليم. وفيها يمر نيل مصر، ذاهباً من مبدئه عند خط الاستواء إلى البحر الرومي في الشمال. ومخرج هذا النيل من جبل القمر الذي فوق خط الاستواء بست عشرة درجة. واختلفوا في ضبط هذه اللفظة. فبعضهم بفتح القاف والميم، نسبة إلى قمر السماء لشدة بياضه وكثرة ضوئه. وفي كتاب المشترك لياقوت، بضم القاف وسكون الميم، نسبة إلى قوم من أهل الهند. وكذا ضبطه ابن سعيد. فيخرج من هذا الجبل عشر عيون، يجتمع كل خمسة منها في بحيرة، وبينهما ستة أميال. وتخرج من كل واحدة من البحيرتين ثلاثة أنهار، تجتمع كلها في بطيحة واحدة، في أسفلها جبل معترض يشق البحيرة من ناحية الشمال. وينقسم ماؤها بقسمين، فيمر الغربي منه إلى بلاد السودان مغرباً حتى يصب في البحر المحيط، ويخرج الشرقي منه ذاهباً إلى الشمال في بلاد الحبشة والنوبة وفيما بينهما. وينقسم في أعلا أرض مصر، فتصب ثلاثة من جداوله في البحر الرومي عند الإسكندرية ورشيد وكمياط، ويصب واحد في بحيرة ملحقة قبل أن يتصل بالبحر.

وفي وسط هذا الإقليم الأول، وعلى هذا النيل، بلاد النوبة والحبشة وبعض بلاد الواحات إلى أسوان. وحاضرة بلاد النوبة مدينة دُنْقَلَة، وهي في غربي هذا النيل. وبعدها علوة ويلاق. وبعدهما جبل الجنادل على ستة مراحل من يلاق⁽⁴³⁾ في الشمال. وهو جبل عالي من جهة مصر، منخفض من جهة النوبة، فينغذ فيه النيل ويصب في مهوى بعيد صبا مهولاً. فلا يمكن أن تسلكه المراكب، بل يُحوَّلُ الوسقُ من مراكب السودان، فيَحْمَلُ على الظهر إلى بلاد أسوان، قاعدة الصعيد. وكذا وسق مراكب الصعيد إلى فوق الجنادل. وبين الجنادل وأسوان اثنتى عشر مرحلة. والواحات في غربيها عدوة النيل، وهي الآن خراب، وبها آثار العمارة القديمة.

* زغاية [ت]: زغانة [ج].

(43) لم نقف على تعيين مقنع لها.

الإقليم الأول، الجزء الخامس

وفي وسط هذا الإقليم، في الجزء الخامس منه، بلاد الحبشة على وادي يأتي من وراء خط الاستواء ويمر قبالة مَقْدِسُو التي في جنوب البحر الهندي، ذاهباً إلى أرض النوبة، فيصب هنالك في النيل الهابط إلى مصر. وقد وَهَمَ فيه كثير من الناس، وزعموا أنه من نيل القمر. وبطلميوس ذكره في كتاب الجغرافيا، وذكر أنه ليس من هذا النيل. وإلى وسط هذا الإقليم في هذا الجزء الخامس ينتهي بحر الهند الذي يدخل من ناحية الصين وينمر عامة هذا الإقليم إلى هذا الجزء الخامس، فلا يبقى فيه عمران، إلا ما كان في الجزائر التي في داخله، وهي متعددة، يقال تنتهي إلى ألف جزيرة، أو فيما على سواحل من جهة الشمال. وليس منها في هذا الإقليم الأول إلا طرف من بلاد الصين، في جهة الشرق، وبلاد اليمن، في الجزء السادس من هذا الإقليم، فيما بين البحرين الهابطين من هذا البحر الهندي إلى جهة الشمال، وهما بحر القلزم وبحر فارس. وفيما بينهما جزيرة العرب، وتشتمل على بلاد اليمن، وبلاد السَّحَر في شرقها على ساحل هذا البحر الهندي، وعلى بلاد الحجاز واليمامة وما يليهما، كما نذكر في الإقليم الثاني وما بعده.

فأما الذي على ساحل هذا البحر من غربيه، فبلد زَالَع، من أطراف الحبشة. ومجالات البُجَّة في شمالي الحبشة، ما بين جبل العلاقي الذي في أعالي الصعيد وبين بحر القلزم الهابط من البحر الهندي إلى أرض مصر. وتحت بلد زَالَع من جهة الشمال في هذا البحر خليج باب المندب، يضيق البحر الهابط هنالك بمزاحمة جبل المندب المائل في وسط البحر الهندي ممتداً مع ساحل اليمن من الجنوب إلى الشمال في طول إثني عشر ميلاً، فيضيق البحر بسبب ذلك إلى أن يصير في عرض ثلاثة أميال أو نحوها، ويسمى "باب المندب". وعليه تمر مراكب اليمن إلى ساحل السويس، قريباً من مصر. وتحت باب المندب جزيرة سُواكِن وَكُهْلَك. وقبالتة من غربيه، مجالات

* خط الاستواء، ذاهباً [ت] ، [ج].

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

البحجة، من أم السودان، كما ذكرنا. ومن شرقيه، تهائم اليمن، على ساحله. ومنها بلد حَلِّي ابن يعقوب.

وفي جهة الجنوب من بلد زالع وعلى ساحل هذا البحر من غربيه، قرى بَرَبْرَا، يتلو بعضها بعضاً وتنعطف مع جنوبيه إلى آخر الجزء السادس. وتليها هنالك من جهة شرقيها بلاد الزنج، وبعدها مدينة مقدشو. وهي مدينة مستبحرة العمارة، بدوية الأحوال، كثيرة التجار، على ساحل البحر الهندي من جنوبيه. ثم يليها شرقاً بلاد سُفالة على ساحله الجنوبي في الجزء السابع من هذا الإقليم.

وفي شرقي بلاد سُفالة من ساحله الجنوبي بلاد الواق واق متصلة إلى آخر* الجزء العاشر من هذا الإقليم، وعند مدخل هذا البحر من البحر المحيط. وأما جزائر هذا البحر، فكثيرة. ومن أعظمها جزيرة سَرَنْدِيب، مدورة الشكل، وبها الجبل المشهور، يقال ليس في الأرض أعلا منه. وهي قبالة أرض سُفالة، وتذهب إلى الشرق منحرفة بكثير إلى الشمال، إلى أن تقرب من سواحل أعالي الصين. وتحتف بها في هذا البحر من جنوبيها جزائر الواق واق، ومن شرقيها جزائر السَّيلا، إلى جزائر أخرى في هذا البحر كثيرة العدد. وفيها أنواع الطيوب والأفاوية، وفيما يقال، معادن الذهب والزمرد. وعامة أهلها على دين المجوسية، وفيهم ملوك متعددون. وبهذه الجزائر من أحوال العمران عجائب، ذكرها أهل الجغرافيا.

وعلى الضفة الشمالية من هذا البحر، وفي الجزء السادس من هذا الإقليم، بلاد اليمن كلها. فمن جهة بحر القلزم بلد زَيْد والمُهْجَم وتهامة اليمن. وبعدها بلد صعدة، مقر الأئمة الزيدية. وهي بعيدة عن البحر الجنوبي وعن البحر الشرقي. وفيما بعد ذلك مدينة عدن، وفي شمالها صنعاء. وبعدهما إلى الشرق، أرض الأحقاف وظَفَار. وبعدها أرض حضرموت، ثم بلاد الشحر، ما بين البحر الجنوبي وبحر فارس. وهذه القطعة من الجزء

* الجنوبي إلى آخر [ج].

السادس هي التي انكشف عنها البحر من أجزاء هذا الإقليم الوسطى. وينكشف بعدها قليل من التاسع، وأكثر منه من العاشر، فيه أعالي بلاد الصين. ومن مدنه الشهيرة مدينة خانكو. وقبالتها من جهة المشرق، جزائر السيل، وقد تقدم ذكرها. وهذا آخر الكلام في الإقليم الأول.

الإقليم الثاني

وهو متصل بالأول من جهة الشمال. وبقالة الغرب منه في البحر المحيط جزيرتان من الجزائر الخالدات التي مر ذكرها. وفي الجزء الأول والثاني منه، في الجانب الأعلى منهما، أرض قمنورية. وبعدها في جهة المشرق أعالي أرض غانة، ثم مجالات زغاي، من السودان. وفي الجانب الأسفل منها صحراء نيسر، متصلة من الغرب إلى المشرق، ذات مفاوز يسلك فيها التجار ما بين بلاد المغرب وبلاد السودان. وفيها مجالات الملثمين من صنهاجة، وهم شعوب كثيرة ما بين كُدالة ولسونة ومَسُوفَة وَلَمُطَة ووَتْرِيكة. وعلى سمت هذه المفاوز شرقاً أرض فَرَّان، ثم مجالات أَزْكار، من قبائل البربر، ذاهبة إلى أعالي الجزء الثالث على سمتها في المشرق. وبعدها من هذا الجزء بلاد كَوَّار، من أم السودان، ثم قطعة من أرض التَّاجُوين. وفي أسفل هذا الجزء الثالث، وهي جهة الشمال منه، بقية وَدَّان. وعلى سمتها شرقاً أرض سَنْتَرِيَّة⁽⁴⁴⁾، وتسمى "الواحات الداخلة".

وفي الجزء الرابع من أعلاه، بقية أرض التاجوين، ثم تعترض في وسط هذا الجزء بلاد الصعيد، حفاقي النيل الداهب من مبدئه في الإقليم الأول إلى مصبه في البحر. فيمر في هذا الجزء بين الجبلين الحاجزين، وهما جبل الواحات من غربيه، وجبل المَقْطُم من شرقيه. وعليه من أعلاه بلد أَسْنَا

(44) أو واحات سيوا Oasis de Siwa.

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

وَأَرْمَتُ، وتتصل كذلك حفافيه إلى أَسْبُوط وَقُوص، ثم إلى صَوْل. ويفترق النيل هنالك شعبتين، ينتهي الأيمن منهما في هذا الجزء عند اللأهون، والأيسر عند دَلاص. وفيما بينهما أعالي ديار مصر.

وفي الشرق من جبل المقطم صحاري عِيْذاب، ذاهبة في الجزء الخامس إلى أن تنتهي إلى بحر السويس، وهو بحر القلزم الهابط من البحر الهندي في الجنوب إلى جهة الشمال، وفي عدوته الشرقية من هذا الجزء أرض الحجاز، من جبل يَلْمَلَم إلى بلد يَثْرِب. وفي وسط الحجاز بلد مكة شرفها الله تعالى. وفي ساحلها جَدَّة، تقابل بلد عيذاب في العدو الغربية من هذا البحر. وفي الجزء السادس من غربيه بلاد نَجْد، أعلاها في الجنوب جُرَش وَبَيْالَة إلى عَكَّاز من الشمال. وتحت بلاد نجد بقية أرض الحجاز. وعلى سمتها في الشرق بلاد نجران وجَد، وتحتها أرض اليمامة. وعلى سمت نجران في الشرق أرض سبأ ومأرب، ثم أرض الشَّحْر، وتنتهي إلى بحر فارس، وهو البحر الثاني الهابط من البحر الهندي إلى الشمال كما مر. ويذهب في هذا الجزء بانحراف إلى الغرب، فيغمر ما بين شرقيه وجوفيه قطعة مثلثة عليها من أعلاه مدينة قَلْهَات، وهي ساحل الشَّحْر، ثم تحتها على ساحله بلاد عمان، ثم بلاد البحرين وَهَجَر منها، في آخر الجزء.

وفي الجزء السابع، ثم في الأعلى من غربيه، قطعة من بحر فارس تتصل بالقطعة الأخرى في السادس. ويغمر بحر الهند جانبه الأعلى كله، وعليه هنالك بلاد السند إلى بلاد مُكران منه. وتقابلها بلاد الطُّوْران، وهي من السند أيضاً. فيتصل السند كله في الجانب الغربي من هذا الجزء، وتحول المفاوز بينه وبين أرض الهند، ويمر فيه نهره الآتي من ناحية بلاد الهند ويصب في البحر الهندي في الجنوب. وأول بلاد الهند على ساحل البحر الهندي وفي سمتها

شرقاً بلاد بَلْهَر⁽⁴⁵⁾، وتحتها المُلْتَان، بلد الصنم العظيم عندهم⁽⁴⁶⁾. ثم أسفل من الهند، أعالي بلاد سِجِسْتَان.

وفي الجزء الثامن من غربيه، بقية بلاد بلهرا من الهند. وعلى سمتها شرقاً بلاد القَنْدَهَار⁽⁴⁷⁾، ثم بلاد مَنِيَّار⁽⁴⁸⁾ في الجانب الأعلى على ساحل البحر الهندي. وتحتها من الجانب الأسفل أرض كَابُل. وبعدهما شرقاً إلى البحر المحيط بلاد القَنُوج⁽⁴⁹⁾، ما بين قَسْمِير الداخلة وقَسْمِير الخارجة عند آخر الإقليم.

وفي الجزء التاسع، ثم في الجانب الغربي منه، بلاد الهند الأقصى. وتتصل فيه إلى الجانب الشرقي، فتتصل من أعلاه إلى العاشر، وتبقى في أسفل ذلك الجانب قطعة من بلاد الصين فيها مدينة خَيْغُون⁽⁵⁰⁾، ثم تتصل بلاد الصين في الجزء العاشر كله إلى البحر المحيط.

الإقليم الثالث

هو متصل بالثاني من جهة الشمال. ففي الجزء الأول، وعلى نحو الثلث من أعلاه، جبل دُرُن⁽⁵¹⁾، معترض فيه من غربيه عند البحر المحيط إلى الشرق

(45) كما ورد عند المسعودي (مروج الذهب، فقرة 891) يبدو أن بلهرا كان لقباً للملك الدكان، انظر كذلك V. Minorsky حلود العالم، نشر 11، Oxford and London, 1937، E. I. W. Gibb Memorial Series n° 11، ص 238.

(46) يأتي الدمشقي ببعض التفاصيل حول هذا الصنم: "كان بدا يخدمه سبعمائة كهنة". انظر نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، نشر 1923، Leipzig، Mehren، ص 175.

(47) Gandhara، انظر Minorsky، حلود، ص 254.

(48) Malabar.

* شرقاً بلاد [خ].

(49) Kanauj، مدينة هندية قديمة، سبق لبطلميوس أن أشار إليها.

(50) يظهر أن مدينة خيغون هذه هي نفس مدينة خانفو Canton. انظر

F. Rosenthal *The Muqaddimah*, I, note 106, p 127

(51) الأطلس. ولا شك أن كلمة درن من أصل أمزيغي، ويمكن أن نقارنها بكلمة إدرا، جمع ل أدرا، بمعنى الجبل.

عند آخره . ويسكن هذا الجبل من البربر أم لا يحصيههم إلا خالفهم حسبما يأتي ذكره . وفي القطعة التي بين هذا الجبل والإقليم الثاني، وعلى البحر المحيط منها، رباط ماسة، وتتصل به شرقاً بلاد سوس ونول . وعلى سمتها شرقاً بلاد كَرْعة، ثم بلاد سِجلماسة، ثم قطعة من صحراء نيسر، المقازة التي ذكرناها في الإقليم الثاني.

وهذا الجبل مطل على هذه البلاد كلها في هذا الجزء، وهو قليل الثنايا والمسالك في هذه الناحية الغربية إلى أن يسامت وادي مَلْوية، فتكثر ثناياه ومسالكه إلى أن ينتهي . وفي هذه الناحية منه أم المصامدة : فسَكْسِيوة عند البحر المحيط، ثم هِثَّانة، ثم تَيْمَلل، ثم كدميوة، ثم هَسْكَورة، وهم آخر المصامدة فيه، ثم قبائل صَنَكة، وهم صهناجة، ثم في آخر هذا الجزء منه بعض قبائل زناتة . ويتصل به هنالك، من جوفيه، جبل أُوَراس . وهو جبل كُتامة . ويعد ذلك أم أخرى من البرابرة نذكرهم في أماكنهم⁽⁵²⁾.

ثم إن جبل درن هذا من جهة غربيه مطل على بلاد المغرب الأقصى، وهي في جوفيه . ففي الناحية الجنوبية منها بلاد مراكش، وأغمات، وتادلا . وعلى البحر المحيط منها رباط أسفي، ومدينة سلا . وفي الشرق عن بلاد مراكش بلاد فاس، ومكناسة، وتازا، وقصر كُتامة . وهذه هي التي تسمى المغرب الأقصى في عرف أهلها . وعلى ساحل البحر المحيط منها بلد أُرْصِيلا، والعراش . وفي سمت هذه البلاد شرقاً بلاد المغرب الأوسط وقاعدتها تَيْلُسان . وفي سواحلها على البحر الرومي بلد هُتَيْن، ووهْران، والجزائر . لأن هذا البحر الرومي يخرج من البحر المحيط من خليج طنجة في الناحية الغربية من الجزء الرابع ويذهب مشرقاً فينتهي إلى بلاد الشام . فإذا خرج من الخليج المتضايق غير بعيد، انفسح جنوباً وشمالاً، فدخل في الإقليم الثالث والخامس . فلهذا كان على ساحله من هذا الإقليم الثالث الكثير من بلاده،

(52) انظر كتاب المعبر، طبعة بولاق ج 6، ص 89-110.

الإقليم الثالث، الأجزاء 1 إلى 3

تبتدئ من طنجة إلى القصر الصغير، ثم مبيته، ثم بادس، ثم غساسة. ثم يتصل ببلد الجزائر من شرقها بلد بِجاية في ساحل البحر، ثم قسنطينة في الشرق عنها وفي آخر الجزء الأول وعلى مرحلة من هذا البحر. وفي جنوبي هذه البلاد ومرتفعاً إلى جنوب المغرب الأوسط بلد أَشِير بجبل تِيطْري، ثم بلد المُسَيْلة، ثم الزاب وقاعدتها بِسْكَرة، تحت جبل أوراس المتصل بدرن، كما مر. وذلك عند آخر هذا الجزء، من جهة الشرق.

والجزء الثاني من هذا الإقليم على هيئة الجزء الأول، يمر جبل درن على نحو الثلث من جنوبه، ذاهباً فيه من غرب إلى شرق، فيقسمه بقطعتين. ويغمر البحر الرومي مسافة من شماله. فالقطعة الجنوبية عن جبل درن غربها كله مفاوز. وفي الشرق منها بلد غَدَامِس، وفي سمتها شرقاً أرض ودان التي بقيتها بالإقليم الثاني، كما مر. والقطعة الجوفية عن جبل درن، ما بينه وبين البحر الرومي في الغرب منها جبل أوراس، وتِبْسَة، والأُرْبُس. وعلى ساحل هذا البحر بلد بُونة، ثم في سمت هذه البلاد شرقاً بلاد إفريقية. فعلى ساحل البحر مدينة تونس، ثم سوسة، ثم المهديّة. وفي جنوب هذه البلاد، تحت جبل درن، بلاد الجريد، توزر وقَفْصَة ونَفْزاوة، وفيما بينها وبين السواحل مدينة القيروان، وجبل رَسَلات، وسُبَيْطَلَة. وعلى سمت هذه البلاد كلها شرقاً بلاد طرابلس على البحر الرومي. ويزااتها بالجنوب، جبال دَمَر، ومَقَرَة، من قبائل هَوّارة، متصلة بجبل درن وفي مقابلة غدامس التي نذكرها في آخر القطعة الجنوبية. وآخر هذا الجزء، في الشرق، سُوَيْقَة ابن مُكُود على البحر. وفي جنوبها مجالات العرب في أرض ودان.

والجزء الثالث من هذا الإقليم يمر فيه أيضاً جبل درن. إلا أنه ينعطف عند آخره إلى الشمال، ويذهب على سمتة إلى أن يدخل في البحر الرومي. ويسمى هناك طرف أوثان. والبحر الرومي من شماليه غمر طائفة منه إلى أن تضايق ما بينه وبين جبل درن. فالذي وراء الجبل في الجنوب وفي الغرب منه بقية أرض ودان ومجالات العرب فيها، ثم زويلة ابن خطاب، ثم رمال وقفار

إلى آخر الجزء في الشرق. وفيما بين الجبل والبحر في الغرب منه بلد سُرْت على البحر، ثم خلاء وقفار تجول فيها العرب، ثم أجدابية، ثم بَرَقَة عند منعطف الجبل، ثم طُلَيْمِثَة، على البحر هنالك. ثم في شرق المنعطف من الجبل مجالات هَيَّب ورُوحَة إلى آخر الجزء.

وفي الجزء الرابع من هذا الإقليم وفي الأعلى من غربه صحاري بَرْنِيق⁽⁵³⁾. وأسفل منها بلاد هيب ورواحه. ثم يدخل البحر الرومي في هذا الجزء، فيغمر طائفة منه ذاهباً إلى الجنوب حتى يزاحم طرفه الأعلى، ويبقى بينه وبين آخر الجزء قفار تجول فيها العرب، وعلى سمتها شرقاً بلاد القُبُوم. وهي على مصب إحدى الشعبين من النيل الذي يمر على اللاهون من بلد الصعيد في الجزء الرابع من الإقليم الثاني ويصب في بحيرة الفيوم. وعلى سمتها شرقاً أرض مصر ومدينتها الشهيرة على الشعب الثاني الذي يمر بدلاص عند بلاد الصعيد، عند آخر الجزء الثاني. ويفترق هذا الشعب افتراقاً ثانية من تحت مصر على شعبين آخرين من شَطَطَوْف وزِفَة*. وينقسم الأيمن منهما من تَرُوط بشعبين آخرين، ويصب جميعهما في البحر الرومي. فعلى مصب الغربي من هذه الشعب بلد إسكندرية، وعلى مصب الوسط بلد رشيد، وعلى مصب الشرقي بلد دمياط. وبين مصر والقاهرة وبين هذه السواحل البحرية أسافل الديار المصرية، كلها محشوة عمراناً وفلحاً.

وفي الجزء الخامس من هذا الإقليم بلاد الشام، وأكثرها على ما أصف. وذلك أن بحر القلزم ينتهي من الجنوب وفي المغرب منه عند السويس، لأنه في مره من البحر الهندي إلى الشمال ينعطف آخرأ إلى جهة الغرب. فتكون قطعة من انعطافه في هذا الجزء طويلة، تنتهي في الطرف الغربي منه إلى السويس. وعلى هذه القطعة بعد السويس جبل فاران، ثم جبل الطور، ثم

.Bérénice(53)

* زفة [ج].

أيلة بلد مدين، ثم الحَوْر⁽⁵⁴⁾ في آخره. ومن هناك ينعطف ساحله إلى الجنوب في أرض الحجاز، كما مر في الإقليم الثاني في الجزء الخامس منه. وفي الناحية الشمالية من هذا الجزء قطعة من البحر الرومي غمرت كثيراً من غريبه، عليها الفَرَمَا والعَرِيش، وقارب طرفها بلد القلزم فتضايق ما بينهما من هنالك، وبقي شبه الباب مفضياً إلى أرض الشام. وفي غربي هذا الباب فحوص التيه، أرض جرداء لا تنبت، كانت مجالاً لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر وقبل دخولهم إلى الشام أربعين سنة، كما قصه القرآن. وفي هذه القطعة من البحر الرومي، في هذا الجزء، طائفة من جزيرة قُبْرُص، وبقيتها في الإقليم الرابع، كما نذكره. وعلى ساحل هذه القطعة عند الطرف المضايق لبحر السويس بلد العريش، وهو آخر الديار المصرية، وعَسْقَلان، وبينهما طرف هذا البحر. ثم تنحط هذه القطعة في انعطافها من هنالك إلى الإقليم الرابع عند طرابلس وعَرَقة. وهنالك تنتهي البحر الرومي في جهة الشرق. وعلى هذه القطعة أكثر سواحل الشام. ففي شرق عسقلان وبانحراف يسير عنها إلى الشمال بلد قَيْسَارِيَّة، ثم كذلك بلد عَكَّا، ثم صور، ثم صيدا، ثم عرقة. ثم ينعطف البحر إلى الشمال في الإقليم الرابع.

ويقابل هذه البلاد الساحلية من هذه القطعة في هذا الجزء جبل عظيم يخرج من ساحل أيلة من بحر القلزم ويذهب في ناحية الشمال منحرفاً إلى الشرق إلى أن يتجاوز هذا الجزء، ويسمى جبل اللُكَّام. وكأنه حاجز بين أرض مصر والشام. ففي طرفه عند أيلة العَقَبَة التي يمر عليها الحاج من مصر إلى مكة، ثم بعدها في ناحية الشمال مدفن الخليل عليه الصلاة والسلام عند جبل السَّراة، يتصل من عند جبل اللُكَّام المذكور من شمال العقبة ذاهباً على سمت الشرق، ثم ينعطف قليلاً. وفي شرقه هنالك بلد الحِجْر، وديار تَمُود، وتَيْمًا، ودومة الجندل. وهي أسافل الحجاز. وفوقها جبل رَضَوَى وحصون

(54) يذكرها المقدسي في نزهة الدهر، ص 231.

حَبِيرَ في جهة الجنوب عنها. وفيما بين جبل الشراة وبحر القلزم صحراء تَبُوك. وفي شمالي جبل الشراة مدينة القُدس عند جبل اللكام، ثم الأَرْدُن، ثم طَبْرِية. وفي شرقها بلاد الغُور إلى أَذْرِعَات، وَخُورَان. وعلى سمتها شرقاً دومة الجندل، آخر هذا الجزء. وهي آخر الحجاز. وعند منعطف جبل اللكام إلى الشمال من آخر هذا الجزء مدينة دِمَشق، مقابلة صيدا ويَبُوت من القطعة البحرية، وجبل اللكام يعترض بينهما. وعلى سمت دمشق في الشرق⁽⁵⁵⁾ مدينة بَعْلَبَك، ثم مدينة حِمص في الجهة الشمالية آخر الجزء. وعند منعطف جبل اللكام وفي الشرق عن بعلبك وحمص بلد تَدْمُر ومجالات البادية إلى آخر الجزء.

وفي الجزء السادس من أعلاه مجالات الأعراب تحت بلاد نجد واليمامة ما بين جبل العَرَج والصَّغَمَان إلى البحرين وَهَجَر على بحر فارس. وفي أسفل هذا الجزء تحت المجالات، بلد الحِيرة والقَادِسِيَّة ومغائص الفرات. وفيما بعدها شرقاً مدينة البصرة. وفي هذا الجزء ينتهي بحر فارس عند عبادان والأهلة، في أسفل الجزء من شماله. ويصب فيه عند عبادان نهر دَجَلَة، بعد أن ينقسم بجداول كثيرة وتختلط به جداول أخرى من الفُرات، ثم تجتمع كلها عند عبادان وتصب في بحر فارس. وهذه القطعة من البحر متسعة في أعلاه، مضايقة لآخره في شرقيه، وضيقة عند انتهاءه، مضايقة للحد الشمالي منه. وعلى عدوتها الغربية أسفل البحرين وهجر والأحسا، وفي غربيها الحَظ والمَصَّغَمَان وبقية أرض اليمامة.

وعلى عدوته الشرقية سواحل فارس. فمن أعلاها، وهو من عند آخر الجزء من الشرق على طرف قد امتد من هذا البحر مشرقاً ووراءه إلى الجنوب في هذا الجزء، جبال القُفص من كِرْمَان، وتحت هُرْمُز على الساحل بلد سِيرَاف وَنَجِيرَم، على ساحل هذا البحر. وفي شرقيه إلى آخر الجزء

(55) بل في الشمال، كما نراه في خريطة الإدريسي.
* يقترح دوسلان الضمان، الذي يناسب السياق.

وتحت هرمز بلاد فارس مثل سابور، ودرأبجر، وفسا، وإصطخر، والشاهجان، وشيراز، وهي قاعدتها كلها. وتحت بلاد فارس إلى الشمال عند طرف البحر، بلاد خوزستان. ومنها الأهواز، وتستر، وجندي سابور، والسوس، ورام هرومز، وغيرها. وأرجان هي حد بين فارس وخوزستان. وفي شرقي بلاد خوزستان جبال الأكراد، متصلة إلى نواحي إصبهان، وبها مساكنهم ومجالاتهم وراءها في أرض فارس، وتسمى الزُوم⁽⁵⁶⁾.

وفي الجزء السابع ثم في الأعلى منه من الغرب بقية جبال القفص، ويليها من الجنوب والشمال بلاد كرمان، ومكران. ومن مدينتها الرودان، والشيرجان، وجيرفت، ويزدشير، والفهرج. وتحت أرض كرمان إلى الشمال بقية بلاد فارس إلى حدود إصبهان. ومدينة إصبهان في طرف هذا الجزء، ما بين غربه وشماله. ثم في الشرق عن أرض كرمان وبلاد فارس أرض سجستان في الجنوب، وأرض كوهستان في الشمال عنها. ويتوسط بين كرمان وفارس وبين سجستان وكوهستان في وسط هذا الجزء المقازة العظمى القليلة المسالك لصعوبتها. ومن مدن سجستان بُست والطاق. وأما كوهستان، فهي من بلاد خراسان. ومن مشاهير بلادها سَرَخس وقوهستان⁽⁵⁷⁾، آخر الجزء.

وفي الجزء الثامن من غربه وجنوبه مجالات الخَلَج، من أم الترك، متصلة بأرض سجستان من غربها وبأرض كابل الهند من جنوبها. وفي الشمال عن هذه المجالات جبال الغور. وبلادها وقاعدتها غُرْنة، فرضة الهند. وفي آخر الغور من الشمال بلد أَسْتَرَبَاد. ثم في الشمال عنها إلى آخر الجزء بلاد هَراة، أوسط خراسان. وبها إسفراین، وقاشان، وبوشنج، ومروالروذ، والطالقان، والجوزجان. وتنتهي خراسان هنالك إلى نهر جِيحون. وعلى هذا النهر من بلاد خراسان في غربه مدينة بَلْخ، وفي شرقيه مدينة الترمذ. ومدينة بلخ كانت كرسي ملك الترك.

(56) جمع زم، حسب رأي الإديسي والجغرافيين، بمعنى دوائر، عملات.

(57) في الحقيقة، قوهستان ليست مدينة، إنما هي الصورة العربية لكوهستان.

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

وهذا النهر، نهر جيحون⁽⁵⁸⁾، مخرجه من بلاد وَحَّان في حدود بَدْخْسان، مما يلي الهند. ويخرج من جنوب هذا الجزء وعند آخره من الشرق، فينعطف عن قرب مغرباً إلى وسط الجزء. ويسمى هنالك نهر خَرْنَاب. ثم ينعطف إلى الشمال حتى يمر بخراسان، ويذهب على سمته إلى أن يصب في بحيرة خوارزم⁽⁵⁹⁾ في الإقليم الخامس، كما نذكر. وتقدمه عند انعطافه في وسط الجزء من الجنوب والشمال خمسة أنهار عظيمة من بلاد الخُتَل والوَخْش من شرقيه، وأنهار أخرى من جبال البُتْم من شرقه أيضاً، وجوفي الختل حتى يتسع ويعظم بما لا كفاء له. ومن هذه الأنهار الخمسة المدة له نهر وَخْشَاب⁽⁶⁰⁾، يخرج من بلاد التبت، وهي بين الجنوب والشرق من هذا الجزء، فيمر مغرباً بانحراف إلى الشمال، ويعترضه في طريقه جبل عظيم يمر من وسط الجنوب في هذا الجزء ويذهب مشرقاً بانحراف إلى الشمال إلى أن يخرج إلى الجزء التاسع قريباً من شمالي هذا الجزء، فيجوز بلاد التبت إلى القطعة الشرقية الجنوبية من هذا الجزء، ويحول بين الترك وبين بلاد الختل. وليس فيه إلا مسلك واحد في وسط الشرق من هذا الجزء، جعل فيه الفضل بن يحيى سداً⁽⁶¹⁾ وبنى له باباً كسد ياجوج. فإذا خرج نهر وخشاب من بلاد التبت واعترضه هذا الجبل فنفذ تحته في مدى بعيد إلى أن يمر ببلاد الوخش ويصب في نهر جيحون عند حدود بلخ. ثم يمر هابطاً إلى الترمذ في الشمال إلى بلاد الجوزجان.

وفي الشرق عن بلاد الغور، فيما بينه وبين نهر جيحون، بلاد الباميان من خراسان. وفي العدو الشرقية هنالك من النهر بلاد الختل، وأكثرها جبال، وبلاد الوخش، ويحدها من جهة الشمال جبال البتْم، تخرج من طرف خراسان غربي نهر جيحون وتذهب مشرقاً إلى أن يتصل طرفها بالجبل العظيم

(58) اسم جيحون أت من الكلمة العبرية كهون الواردة في التوراة، اسم أحد الأنهار الأربعة الموجودة في الجنة.

(59) بحيرة آرال اليوم Lac d'Aral.

(60) وخش-أب، أي نهر الوخش. وعنه أخذ اليونانيون اسم Oxius.

(61) انظر ابن خردادبه، كتاب المسالك والممالك، N° 6, p. 34. Bibliotheca Geographorum Arabicorum.

الذي خلفه بلاد التبت وعبر تحته نهر وخشاب، كما قلناه، فيتصل به عند باب الفضل بن يحيى. وعبر نهر جيحون بين هذه الجبال وأنهار أخرى تصب فيه، منها نهر بلاد الوحش يصب فيه من الشرق تحت الترمذ إلى جهة الشمال، ونهر بلخا يخرج من جبال البتم من مبدئه عند الجوزجان ويصب فيه من غربيه. وعلى هذا النهر من غربيه بلد أمّل من خراسان. وفي شرقي النهر من هنالك أرض الصغد وأشروسنة من بلاد الترك. وفي شرقها أرض فرغانة أيضاً إلى آخر الجزء شرقاً. وكل بلاد الترك هذه تجوزها جبال البتم إلى شمالها.

وفي الجزء التاسع من غربيه أرض التبت إلى وسط الجزء، وفي جنوبها بلاد الهند، وفي شرقها بلاد الصين إلى آخر الجزء. وفي أسفل هذا الجزء شمالاً عن بلاد التبت بلاد الخزر⁽⁶²⁾ الحية من الترك إلى آخر الجزء شمالاً. ويتصل بها من غربها أرض فرغانة، ومن شرقها أرض التفرغز⁽⁶³⁾ من الترك إلى آخر الجزء شرقاً.

وشمالاً وفي الجزء العاشر في الجنوب منه جميعاً، بقية الصين. وأسافله وفي الشمال، بقية بلاد التفرغز. ثم شرقاً عنهم بلاد خرخير⁽⁶⁴⁾، من الترك أيضاً إلى آخر الجزء شرقاً. وفي الشمال عن أرض خرخير، بلاد كيمك، من الترك⁽⁶⁵⁾.

وقبالتهما في البحر المحيط جزيرة الياقوت في وسط جبل مستدير لا منفذ منه إليها ولا مسلك. والصعود إلى أعلاه من خارجه صعب في الغاية. وبالجزيرة حيات قتالة وحصى من الياقوت كثير. فيحتال أهل تلك الناحية في استخراجها بما يلهمهم الله إليه.

(62) والصحيح : الخرخية.

(63) أو التفرغز.

(64) كيركيز.

(65) انظر منورسكي، حدود، ص 104 وما بعدها.

وهذه البلاد في الجزء التاسع والعاشر فيما وراء خراسان والختل كلها مجالات للترك، أم لا تُحصَى. وهم ظواعن رحالة، أهل إبل وشاه وبقر وخيل للنتاج والركوب والأكل. وطوائفهم كثيرة، لا يحصيهم إلا خالقهم. وفيهم مسلمون مما يلي بلاد النهر، نهر جيحون، يغزون الكفار منهم الدائنين بالمجوسية، فيبيعون رقيقهم لمن يليهم ويخرجون إلى بلاد خراسان والهند والعراق.

الإقليم الرابع

يتصل بالثالث من جهة الشمال. والجزء الأول منه في غريبه قطعة من البحر المحيط مستطيلة من أوله جنوباً إلى آخره شمالاً، عليها في الجنوب مدينة طنجة. ويخرج من هذه القطعة تحت طنجة من البحر المحيط البحر الرومي في خليج متضائق بمقدار اثني عشر ميلاً، ما بين طريف والجزيرة الخضراء شمالاً، وقصر المجاز⁽⁶⁶⁾ وسبّنة جنوباً. ويذهب مشرقاً إلى أن ينتهي إلى وسط الجزء الخامس من هذا الإقليم. وينفسح في ذهابه بتدريج إلى أن يغمر الأربعة الأجزاء وأكثر الخامس، ويغمر عن جانبيه طرفاً من الإقليم الثالث والخامس، كما نذكره.

ويسمى هذا البحر "البحر الشامي" أيضاً. وفيه جزائر كثيرة، أعظمها في جهة الغرب يابسة، ثم مَيُورقة، ثم مَرُوقَة، ثم سَرْدَانِيَة، ثم صِبْغِيَة، وهي أعظمها، ثم بَلْبُونَس، ثم إقْرِيطُس، ثم فَبْرُس، كما نذكرها كلها في أجزائها التي وقعت فيها.

ويخرج من هذا البحر الرومي عند آخر الجزء الثالث منه وفي الجزء الثالث من الإقليم الخامس خليج البنادقة، يذهب إلى ناحية الشمال، ثم

(66) يظن غالباً أن هذا الموضع يوافق القصر الصغير أو بلدة قريبة منه.

الإقليم الرابع، الجزء الأول

ينعطف عند وسط الجزء من جوفيه، ويمر مغرباً إلى أن ينتهي في الجزء الثاني من الخامس.

ويخرج منه أيضاً في آخر الجزء الرابع شرقاً من الإقليم الخامس خليج القسطنطينة، يمر في الشمال متضامياً في عرض رمية السهم إلى آخر الإقليم. ثم يفضي إلى الجزء الرابع من الإقليم السادس، وينعطف إلى بحر نيطش ذاهباً إلى الشرق في الجزء الخامس كله ونصف السادس من الإقليم السادس، كما نذكر ذلك في أماكنه.

وعندما يخرج هذا البحر الرومي من البحر المحيط في خليج طنجة وينفسح إلى الإقليم الثالث، تبقى في الجنوب عن الخليج قطعة صغيرة من هذا الجزء فيها مدينة طنجة على مجمع البحرين. وبعدها سبتة، على البحر الرومي، ثم تطاوين، ثم بادس. ثم يغمر البحر بقية هذا الجزء شرقاً ويخرج إلى الثالث. وأكثر العمارة في هذا الجزء في شماله وشمال الخليج منه، وهي كلها بلاد الأندلس.

فالغربية منها، ما بين البحر المحيط والبحر الرومي، أولها طرف عند مجمع البحرين. وفي الشرق عنها على ساحل البحر الرومي، الجزيرة الخضراء، ثم مالقة، ثم ألمنيكر⁽⁶⁷⁾، ثم ألمرية. وتحت هذه من لدن البحر المحيط غرباً وعلى مقربة منه شريش ونبلّة. وقبلتهما فيه جزيرة قادس. وفي الشرق عن شريش ونبلّة إشبيلية، ثم أسجة وفُرطبة وبرتلة⁽⁶⁸⁾، ثم غرناطة وجيان وأبدة، ثم واديّاش وبسطة. وتحت هذه شتّمريّة وشلب على البحر المحيط غرباً. وفي الشرق عنهما بطليّوس وماردة ويابرة، ثم غافق⁽⁶⁹⁾ وترّجالة، ثم قلعة ربّاح. وتحت هذه أشبونة على البحر المحيط غرباً وعلى نهر تاجة. وفي

(67) Almunecar. في جميع المخطوطات: المنكب، وهو غلط.

(68) كما في المخطوطات. ويمكن أن تكون هي مريلا Marbella.

(69) يرى أ. ليفي بروفنسال أنه من الممكن أن تطابق Guijo أو Belacazar. انظر تحقيقه لكتاب التباي: المرقبة العليا. نفس الكتاب نشر تحت عنوان تاريخ قضاة الأندلس، بيروت، بدون تاريخ.

الشرق عنها سَتَتَرَيْنَ وقورية على النهر المذكور، ثم قنطرة السيف. ويسامت أشبونة من جهة الشرق جبل الشارات، يبدأ من الغرب هناك ويذهب مشرقاً مع آخر الجزء من شماليه، فينتهي إلى مدينة سالم فيما بعد النصف منه. وتحت هذا الجبل طَلَبِيرَة في الشرق عن قورية، ثم طَلَبِيلَة، ثم وادي الحجارة، ثم مدينة سالم. وعند أول هذا الجبل، فيما بينه وبين أشبونة، بلد قَلْمَرِيَة. هذه غرب الأندلس.

وأما شرق الأندلس، فعلى ساحل البحر الرومي منها من بعد ألمرية قرطاجنة، ثم لَقَتَتْ، ثم دانية، ثم بَلَنْسِيَة إلى طَرُكُونَة، آخر الجزء في الشرق. وتحتها شمالاً لورقة وسَقُورَة، يتاخمان بسطة وقلعة رياح من غرب الأندلس، ثم مَرْسِيَة شرقاً، ثم شاطبة تحت بلنسية شمالاً، ثم شَقَر، ثم طَرطوشَة تحت (70) طركونة آخر الجزء. ثم تحت هذه شمالاً أيضاً جَنْجَالَة ووَيْدَة متاخمتان لسَقُورَة وطليلة من الغرب، ثم إفراغة شرقاً تحت طرطوشة وشمالاً عنها، ثم في الشرق عن مدينة سالم قلعة أيوب، ثم سَرْقَسْطَة، ثم لارْدَة، آخر الجزء شرقاً وشمالاً.

والجزء الثاني من هذا الإقليم غمر الماء جميعه إلا قطعة من غريبه في الشمال فيها بقية جبل البُرْتَات، معناه جبل الثنايا والمسالك، يخرج إليه من آخر الجزء الأول من الإقليم الخامس. يبدأ من الطرف المنتهي من البحر المحيط عند آخر ذلك الجزء جنوباً وشرقاً، ويمر في الجنوب بانحراف إلى الشرق، فيخرج في هذا الإقليم الرابع منحرفاً عن الجزء الأول منه إلى هذا الجزء الثاني، فتقع فيه قطعة منه تقضي ثناياها إلى البر المتصل. ويسمى أرض عَشْكُونِيَة. وفيه مدينة جُرْنُدَة وقرْقشونة. وعلى ساحل البحر الرومي من هذه القطعة مدينة بَرْسَلُونَة، ثم أَرْبُونَة.

وفي هذا البحر الذي غمر الجزء جزائر كثيرة. والكثير منها غير مسكون

(70) هكذا في جميع المخطوطات. يجب وضع "ب" عوض "ت" تحت.

لصغرها. ففي غربيه جزيرة سردانية، وفي شرقيه جزيرة صقلية، متسعة الأقطار. يقال إن في دورها سبعمائة ميل، وبها مدن كثيرة، من مشاهرها سِرْقُوسَة، وِيلِرْم، وطَرَابْنَة، ومازَر، وميسيني. وهذه الجزيرة تقابل أرض إفريقيا. وفيما بينهما جزيرتا غودش ومالطة.

والجزء الثالث من هذا الإقليم مغمور أيضاً بالبحر إلا ثلاث قطع من ناحية الشمال، الغربية منها من أرض قَلُورِيَة، والوسطى من أرض لَنْتَرْدَة، والشرقية من بلاد البنادقة. والجزء الرابع من هذا الإقليم مغمور أيضاً بالبحر، كما مر، وجزائره كثيرة، وأكثرها غير مسكون، كما في الثالث. والمعمور منها جزيرة بِلْيُونِس، في الناحية الغربية الشمالية، وجزيرة إقريطش، مستطيلة من وسط الجزء إلى ما بين الجنوب والشرق منه.

والجزء الخامس من هذا الإقليم غمر البحر منه مثثة كبيرة بين الجنوب والغرب، ينتهي الضلع الغربي منها إلى آخر الجزء في الشمال، وينتهي الضلع الجنوبي منها إلى نحو الثلاثين من الجزء، ويبقى في الجانب الشرقي من الجزء قطعة نحو الثلث، يمر الشمالي منها إلى الغرب منعطفاً مع البحر، كما قلناه. وفي النصف الجنوبي منها أسافل الشام، وير في وسطها جبل اللكام إلى أن ينتهي إلى آخر الشام في الشمال. فينعطف من هنالك ذاهباً إلى القطر الشرقي الشمالي، ويسمى بعد انعطافه جبل السِّلْسِلَة. ومن هنالك يخرج إلى الإقليم الخامس، ويجوز عند منعطفه قطعة من بلاد الجزيرة إلى جهة الشرق. وتقوم من عند منعطفه من جهة الغرب جبال متصل بعضها ببعض إلى أن تنتهي إلى طرف خارج من البحر الرومي، متاخماً إلى آخر الجزء من الشمال. وبين هذه الجبال ثنايا تسمى الدروب، وهي التي تفضي إلى بلاد الأرمن. وفي هذا الجزء قطعة منها بين هذه الجبال وبين جبل السلسلة.

فأما الجهة الجنوبية التي قدمنا أن فيها أسافل الشام وأن جبل اللكام معترض فيها بين البحر الرومي وآخر الجزء من الجنوب إلى الشمال، فعلى

ساحل البحر منه بلد أنطرسوس⁽⁷¹⁾، في أول الجزء من الجنوب متاخمة لعرقة وطرابلس من الإقليم الثالث. وفي شمال أنطرسوس جبلة، ثم اللادقية، ثم إسكندرونة، ثم سلوقية. وبعدها شمالاً بلاد الروم.

وأما جبل اللكام المعترض بين البحر وآخر الجزء، فحفافيه من بلاد الشام من أعلى الجزء جنوباً حصن الخوابي من غربيته. وهو للحشيشية الإسماعيلية، ويعرفون لهذا العهد بالفداوية. ويسمى الحصن مصبات، وهو قبالة أنطرسوس شرقاً، ويقابل هذا الحصن في شرق الجبل بلد سلمية في الشمال عن حمص. وفي الشمال عن مصبات، بين الجبل والبحر، بلد أنطاكية. ويقابلها في شرق الجبل المخرة، وفي شرقها المراغة. وفي شمال أنطاكية المصبصة، ثم أدنة، ثم طرسوس، آخر الشام. ويحاذيها من غربي الجبل قنشرين، ثم عين زربة. وقبالة قنشرين في شرق الجبل، حلب. ويقابل عين زربة منبج، آخر الشام.

وأما الدروب، فعن يمينها ما بينها وبين البحر الرومي بلاد الروم التي هي لهذا العهد للتركمان، وسلطانها ابن عثمان. وفي ساحل البحر الرومي منها بلد أنطاكية والعلايا.

وأما بلاد الأرمن التي بين جبل الدروب وجبل السلسلة ففيها بلد مرعش وملطية وأنقرة⁽⁷²⁾، إلى آخر الجزء شمالاً. ويخرج من الجزء الخامس في بلاد الأرمن نهر جيحان ونهر سيحان في شرقيه. فيمر نهر جيحان جنوباً حتى يتجاوز الدروب، ثم يمر بطرسوس، ثم بالمصبصة، ثم ينحطف هابطاً إلى الشمال ومغرباً حتى يصب في البحر الرومي جنوب سلوقية. ويمر نهر سيحان موازياً لنهر جيحان، فيحاذي أنقرة ومرعش، ويتجاوز جبال الدروب

(71) Antardus، ويرى مهران أن هذا الاسم تحريف لـ Antonius. انظر نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص XX.

(72) من غير الممكن مطابقتها بأنقرة، العاصمة الحالية لتركيا. يقترح روزنتال زبرة التي نجدها في خريطة الإدريسي.

إلى أرض الشام، ثم يمر بعين زربة ويجوز عن نهر جيحان، ثم ينعطف إلى الشمال ومغرباً فيختلط بنهر جيحان عند المصبصة ومن غربها.

وأما بلاد الجزيرة التي يحيط بها منعطف جبل اللكام إلى جبل السلسلة، ففي جنوبها بلد الراققة والرقة، ثم حرّان، ثم سروج والرها، ثم نصيبين، ثم شَمِيساط وأمِد تحت جبل السلسلة وآخر الجزء من شماله، وهو أيضًا آخر الجزء من شرقه. ويمر في وسط هذه القطعة نهر الفرات ونهر دجلة، يخرجان من الإقليم الخامس ويمران في بلاد الأرمن جنوبًا إلى أن يتجاوزا جبل السلسلة. فيمر نهر الفرات في غربي شَمِيساط وسروج، ثم ينحرف إلى الشرق فيمر بغرب الراققة والرقة، ويخرج إلى الجزء السادس. وتقر دجلة في شرق آمد وتنعطف قريبًا إلى الشرق، فتخرج قريبًا إلى الجزء السادس.

وفي الجزء السادس من هذا الإقليم من غربيه بلاد الجزيرة، وفي الشرق عنها بلاد العراق متصلة بها، تنتهي في الشرق إلى قرب آخر الجزء. ويعترض آخر العراق هناك جبل إصبهان، هابطًا من جنوب الجزء، منحرفًا إلى الغرب. فإذا انتهى إلى وسط الجزء من آخره في الشمال يذهب مغربًا إلى أن يخرج من الجزء السادس، ويتصل على ستمه بجبل السلسلة في الجزء الخامس، فيقطع هذا الجزء السادس بقطعتين غربية وشرقية. ففي الغربية من جنوبها مخرج الفرات من الخامس، وفي شماليها مخرج دجلة منه. أما الفرات، فأول ما يخرج إلى السادس يمر بقرقيسيا، ويخرج منه هنالك جدول إلى الشمال ينساب في أرض الجزيرة ويغوص في نواحيها، ويمر من قرقيسيا غير بعيد، ثم ينعطف إلى الجنوب فيمر بغرب الخابور إلى غرب الرّحبة. ويخرج منه جدول من هنالك يمر جنوبًا، وتبقى صُفّين في غربه. ثم ينعطف شرقًا وينقسم بشعوب، فيمر بعضها بالكوفة وبعض بقصر ابن هُبيرة وبالجامعين. ويخرج جميعها في جنوب الجزء إلى الإقليم الثالث، فيغوص هنالك في شرق الحيرة والقادسية. ويمر الفرات من الرحبة مشرقًا على ستمه إلى هيت من شماليها، ثم إلى الزاب والأنبار من جنوبها، ثم يصب في دجلة عند بغداد.

وأما نهر دجلة، فإذا دخل من الجزء الخامس إلى هذا الجزء، يمر مشرقاً على سمته ومحاذياً لجبل السلسلة المتصل بجبل العراق على سمته، فيمر بجزيرة ابن عمر من شمالها، ثم بالموصل كذلك وتكرت، وينتهي إلى الحيرة. فينعطف جنوباً، وتبقى الحديثة في شرقه والزاب الكبير والصغير كذلك. ويمر على سمته جنوباً وفي غرب القادسية إلى أن ينتهي إلى بغداد ويختلط بالفرات. ثم يمر جنوباً على غرب جَرَجَرَايَا إلى أن يخرج من الجزء إلى الإقليم الثالث، فتكثر هنالك شعوبه وجداوله. ثم تجتمع وتصب هنالك في بحر فارس عند عبادان. وفيما بين نهر الدجلة والفرات قبل مجعتهما ببغداد هي بلاد الجزيرة. ويختلط بنهر دجلة بعد مفارقة بغداد نهراً آخر يأتي من الجهة الشرقية الشمالية عنه وينتهي إلى بلد النهران، قبالة بغداد شرقاً. ثم ينعطف جنوباً ويختلط بدجلة قبل خروجه إلى الإقليم الثالث. ويبقى ما بين هذا النهر وبين جبل العراق والأعاجم بلد جَلُولَا، وفي شرقها عند الجبل بلد حُلُولَان وصَيْمَرَة.

وأما القطعة الغربية من الجزء، فيعترضها جبل يبدأ من جبل الأعاجم مشرقاً إلى آخر الجزء، ويسمى جبل شَهْرُزُور، فيقسمها بقطعتين. وفي الجنوب من هذه القطعة الصغرى بلد حُوتُجَان في الغرب والشمال عن إصبهان. وتسمى هذه القطعة بلاد البهلوس⁽⁷³⁾. وفي وسطها بلد نَهَاوَنْد، وفي شمالها بلد شهرزور غرباً عند ملتقى الجبلين، والدَّيْنُور شرقاً عند آخر الجزء. وفي القطعة الصغرى الثانية طرف من بلاد أرمينية، قاعدتها المِراغة. والذي يقابلها من جبل العراق يسمى جبل بَارْمَا، وهو مساكن الأكراد، والزاب الكبير والصغير الذي على دجلة من ورائه. وفي آخر هذه القطعة من جهة الشرق بلاد أذربايجان، ومنها تَبْرِيز والبَيْلْقَان. وفي الزاوية الشرقية الشمالية من هذا الجزء قطعة من بحر نبطش، وهو بحر الخزر.

(73) تحريف ل بهلويين Pehlevis التي نجدها عند الجغرافيين القدماء. انظر ابن خرداذبه، كتاب المسالك والممالك، ص 57.

الإقليم الرابع، الجزء السابع

وفي الجزء السابع من هذا الإقليم في غربيه وجنوبه معظم بلاد البهلوس، وفيها همدان وقروين. وبقيتها في الإقليم الثالث، وفيها هنالك إصبهان. ويحيط بها من الجنوب جبل يخرج من غربيها ويمر بالإقليم الثالث، ثم ينعطف من الجزء السادس إلى الإقليم الرابع، ويتصل بجبل العراق في شرقيه الذي مر ذكره هنالك، وأنه محيط ببلاد البهلوس في القطعة الشرقية. ويهبط هذا الجبل المحيط بإصبهان من الإقليم الثالث إلى جهة الشمال، ويخرج إلى هذا الجزء السابع، فيحيط ببلاد البهلوس من شرقيها. وتحت هنالك قاشان، ثم قُم. وينعطف في قرب النصف من طريقه مغرباً بعض الشيء، ثم يرجع مستديراً فيذهب مشرقاً ومنحرفاً إلى الشمال حتى يخرج إلى الإقليم الخامس. ويشتمل عند منعطفه واستدارته على بلد الرِّي في شرقيه. ويبدأ من منعطفه جبل آخر يمر غرباً إلى آخر الجزء. ومن جنوبه هنالك قَرْوِين. ومن جانبه الشمالي وجانب جبل الري المتصل معه ذاهباً إلى الشرق والشمال إلى وسط الجزء ثم إلى الإقليم الخامس بلاد طَبْرِستان، فيما بين هذه الجبال وبين قطعة من بحر طبرستان⁽⁷⁴⁾ تدخل في الإقليم الخامس في هذا الجزء، في نحو النصف من غربه إلى شرقه. ويعترض عند جبل الري وعند انعطافه إلى الغرب جبل متصل يمر على سمتة مشرقاً وبانحراف قليل إلى الجنوب، حتى يدخل في الجزء الثامن من غربه. ويبقى بين جبل الري وهذا الجبل من عند مبدئهما بلاد جَرْجَان، فيما بين الجبلين، ومنها بَسْطَام. ووراء هذا الجبل قطعة من هذا الجزء فيها بقية المفازة التي بين فارس وخراسان، وهي شرقي قاشان. وفي آخرها عند هذا الجبل بلد أَسْتَرَاباذ. وحفافي هذا الجبل من شرقيه إلى آخر الجزء بلاد نيسابور من خراسان. ففي جنوب الجبل وشرق المفازة بلد نيسابور، ثم مرو والشاهجان آخر الجزء. وفي شماله وشرق جرجان بلد مِهْرَجَان وخازَرُون وطوس، آخر الجزء شرقاً. وكل هذه تحت الجبل. وفي

(74) بحر الكاسبيين Mer Caspienne.

الشمال عنها بعيدًا بلاد نسا، وتحيط بها عند زاوية الجزء بين الشمال والشرق مفاوز معطلة.

وفي الجزء الثامن من هذا الإقليم في غربيه نهر جيحون، ذاهباً من الجنوب إلى الشمال. ففي عدوته الغربية زَمَ وأُمَل من بلاد خراسان، والطاهرية* والجرجانية من بلاد خوارزم. ويحيط بالزاوية الغربية الجنوبية منه جبل أستراباذ، المعترض في الجزء السابع قبله. ويخرج في هذا الجزء من غربيه ويحيط بهذه الزاوية، وفيها بقية بلاد هراة. ويمر الجبل في الإقليم الثالث بين هراة والجورجان حتى يتصل بجبل البتم، كما ذكرناه هنالك. وفي شرق نهر جيحون من هذا الجزء في الجنوب منه بلاد بُخَارَى، ثم بلاد الصغد وقادعتها سَمَرْقَنْد، ثم بلاد أشروسنة، ومنها حُجَنْدَة آخر الجزء شرقاً. وفي الشمال عن سمرقند وأشروسنة أرض يلاق، ثم في الشمال عن يلاق أرض الشاش⁽⁷⁵⁾، تمر إلى آخر الجزء شرقاً وتأخذ قطعة من الجزء التاسع في جنوب تلك القطعة بقية أرض فرغانة.

ويخرج من هذه القطعة التي في الجزء التاسع نهر الشاش⁽⁷⁶⁾، يمر معترضاً في الجزء الثامن إلى أن يصب في نهر جيحون عند مخرجه من هذا الجزء الثامن في شماله إلى الإقليم الخامس. ويختلط معه في أرض يلاق نهر يأتي من الجزء التاسع من الإقليم الثالث من تخوم بلاد التبت، ويختلط معه قبل مخرجه من الجزء التاسع نهر فرغانة. وعلى سمت نهر الشاش جبل جَبْرَاغُون، يبدأ من الإقليم الخامس وينعطف مشرقاً ومنحرفاً إلى الجنوب حتى يخرج إلى الجزء التاسع محيطاً بأرض الشاش، ثم ينعطف في الجزء التاسع، فيحيط بالشاش وفرغانة هنالك إلى جنوبه، فيدخل في الإقليم الثالث. وبين نهر الشاش وطرف هذا الجبل في وسط الجزء بلاد فاراب، وبينه وبين أرض

* الطاهرية [ت]، [ح]: الطاهرية [ج].

(75) تاشكنت.

(76) السير دارييا Le Syr Darya.

بخارى وخوارزم مفاوز معطلة. وفي زاوية هذا الجزء بين الشمال والشرق أرض خجندة، وفيها بلاد إسبيجاب وطراز⁽⁷⁷⁾.

وفي الجزء التاسع من هذا الإقليم في غربيه بعد فرغانة والشاش أرض الخرخية في الجنوب، وأرض الخلخية⁽⁷⁸⁾ في الشمال. وفي شرق الجزء كله إلى آخره أرض الكيماكية، وتتصل في الجزء العاشر كله إلى جبل قوفايا، آخر الجزء شرقاً وعلى قطعة من البحر المحيط هناك. وهو جبل ياجوج وماجوج. وهذه الأم كلها من شعوب الترك.

الإقليم الخامس

الجزء الأول منه أكثره مغمور بالماء، إلا قليلاً من جنوبيه وشرقه، لأن البحر المحيط من هذه الجهة الغربية دخل في الإقليم الخامس والسادس والسابع عن الدائرة المحيطة بالإقليم. فأما المنكشف من جنوبيه، فقطعة على شكل المثلث متصلة من هنالك بالأندلس، وعليها بقيتها. ويحيط بها البحر من جهتين، كأنهما ضلعان محيطان بزاوية المثلث. ففيها من بقية غرب الأندلس مئتا ميور على البحر عند أول الجزء من الجنوب والغرب، وسلمنكة شرقاً عنها، وفي جوفها سمورة. وفي الشرق عن سلمنكة أبله، آخر الجنوب، وأرض قشتالة شرقاً عنها، وفيها مدينة شقوبية. وفي شمالها أرض ليون وبرغشت، ثم وراها في الشمال أرض جليقية إلى زاوية القطعة. وفيها على البحر المحيط في آخر الضلع الغربي بلد شنتياقوب، ومعناه يعقوب.

وفيها من بلاد شرق الأندلس مدينة تطيلة عند آخر الجزء في الجنوب وشرقاً عن قشتالة. وفي شمالها وشرقها وشقة، ثم ببلونة على سمتها شرقاً

(77) تالاس Talas.

(78) يرى ووزنتال أن الخلخية غير الخليج.

وشمالاً. وفي غرب بنبلونة قسْطَالَّة، ثم تاجرة⁽⁷⁹⁾ فيما بينها وبين برغشت. ويعترض في وسط هذه القطعة جبل عظيم محاد للبحر وللضلع الشمالي الشرقي منه وعلى قرب ويتصل به وبطرف البحر من عند بنبلونة في جهة الشرق الذي ذكرنا من قبل أنه يتصل في الجنوب بالبحر الرومي في الإقليم الرابع، ويصير حجراً على الأندلس من جهة الشرق. وثناياه أبواب لها تقضي إلى بلاد غشكونية من أم الفرنج. فمنها في الإقليم الرابع برشلونة، وأربونة على ساحل البحر الرومي، وجرندة وقرقشونة وراءهما في الشمال. ومنها في الإقليم الخامس طُلُوشة شمالاً عن جرندة.

وأما المنكشف في هذا الجزء من جهة الشرق، فقطعة على شكل مثلث مستطيل، زاويتها الحادة وراء البرتات شرقاً، وفيها على البحر المحيط على رأس القطعة التي يتصل بها جبل البرتات بلد بيُونة. وفي آخر هذه القطعة في الناحية الشرقية الشمالية من الجزء أرض يبطو من الفرنج إلى آخر الجزء.

وفي الجزء الثاني في الناحية الغربية منه أرض غشكونية. وفي شمالها أرض يبطو، وبرغش⁽⁸⁰⁾، وقد ذكرناهما. وفي شرق بلاد غشكونية قطعة من البحر الرومي دخلت في هذا الجزء كالضرس، مائلة إلى الشرق قليلاً، وصارت بلاد غشكونية في غربها داخله في جَوْن من البحر. وعلى رأس هذه القطعة شمالاً بلاد جَنُوة، وعلى سمتها في الشمال جبل مُتْ جُون⁽⁸¹⁾. وفي شماله وعلى سمتة أرض برُغُونَة. وفي الشرق عن طرف جنوة الخارج من البحر الرومي طرف آخر خارج منه يبقى بينهما جَوْن داخل من البر في البحر، في غريبه بيش، وفي شرقيه مدينة رومة العظيمة، كرسى ملك الإفرنجية ومسكن البابية، بُتْرُكُهُم الأعظم. وفيها من المباني الضخمة والهياكل المهولة والكنائس العادية ما هو معروف الأخبار. ومن عجائبها النهر الجاري في

(79) هكذا في جميع المخطوطات، والصواب تاجرة.

(80) يظن أنها تطابق بورج Bourges، أو بيركو Périgueux.

(81) يظهر أنه يطابق Monjoux.

الإقليم الخامس، الأجزاء 1 إلى 4

ومسطها من المشرق إلى المغرب، مفروش قاعه ببلاط النحاس. وفيها كنيسة بطرس وبولس، من الحواريين، وهما مدفونان بها. وفي الشمال عن بلاد رومة بلاد كَنْتَرُضِيَّة إلى آخر الجزء. وعلى هذا الطرف من البحر الذي في جونه رومة بلد نابُل، في الجانب الشرقي منه، متصلة ببلاد قلورية من بلاد الفرنج. وفي شمالها طرف من خليج البنادقة، دخل في هذا الجزء من الجزء الثالث مغرباً ومحاذياً للشمال من هذا الجزء وانتهى في نحو الثلث منه. وعليه كثير من بلاد البنادقة من جنوبه، فيما بينه وبين البحر المحيط⁽⁸²⁾. ومن شماله بلاد أنكلاية في الإقليم السادس.

وفي الجزء الثالث من هذا الإقليم في غربه بلاد قلورية، بين خليج البنادقة والبحر الرومي، يدخل جانب من برها في الإقليم الرابع في البحر الرومي في جون بين طرفيه، خرجا من البحر على سمت الشمال إلى هذا الجزء. وفي شرق بلاد قلورية بلاد أنكبودة في جون بين خليج البنادقة والبحر الرومي. ويدخل طرف هذا الجون في الإقليم الرابع وفي البحر الرومي.

ويحيط به من شرقيه خليج البنادقة من البحر الرومي ذاهباً إلى سمت الشمال، ثم ينعطف إلى الغرب محاذياً لآخر الجزء الشمالي. ويخرج على سمتة من الإقليم الرابع جبل عظيم يوازيه ويذهب معه في الشمال، ثم يغرب معه في الإقليم السادس إلى أن ينتهي قبالة الخليج في شماله في بلاد انكلاية من أم اللمانيين، كما نذكر. وعلى هذا الخليج وبينه وبين هذا الجبل ما داما ذاهبين إلى الشمال بلاد البنادقة. فإذا ذهباً إلى الغرب، فبينهما بلاد جَرُواسيا⁽⁸³⁾، ثم بلاد اللمانيين، عند طرف الخليج.

وفي الجزء الرابع من هذا الإقليم قطعة في البحر الرومي خرجت إليه من الإقليم الرابع مخرسة كلها بقطع من البحر تخرج منها إلى الشمال، وبين كل ضرسين منهما طرف في البر في الجون بينهما. وفي آخر الجزء شرقاً خليج

(82) أي البحر الأبيض المتوسط.

(83) لم تمكن من تعيين هذه المنطقة.

القسطنطينية يخرج من هذا الطرف الجنوبي ويذهب على سمت الشمال إلى أن يدخل في الإقليم السادس، ويتعطف من هنالك عن قرب مشرقاً إلى بحر نيطش في الجزء الخامس وبعض الرابع قبله والسادس بعده من الإقليم السادس، كما نذكر. وبلد القسطنطينية في شرقي هذا الخليج عند آخر الجزء من الشمال، وهي المدينة العظيمة التي كانت كرسي القيصرية، وبها من آثار البناء والضخامة ما كثرت عنه الأحاديث. والقطعة التي بين البحر الرومي وخليج القسطنطينية من هذا الجزء فيها بلاد مَقْدُونِيَّة التي كانت لليونانيين، ومنها ابتداء ملكهم. وفي شرقي هذا الخليج إلى آخر الجزء قطعة من أرض باطوس⁽⁸⁴⁾، وأظنها لهذا العهد مجالات للتركمان. وبها ملك ابن عثمان وقاعدته بُرْصَة. وكانت من قبلهم للروم وغلبتهم عليها الأم إلى أن صارت للتركمان.

وفي الجزء الخامس من هذا الإقليم من غريبه وجنوبه أرض باطوس. وفي الشمال عنها إلى آخر الجزء بلاد عمورية. وفي شرق عمورية نهر قُبَاقِب الذي يمد الفرات، يخرج من جبل هنالك ويذهب في الجنوب حتى يخالط الفرات قبل فصوله من هذا الجزء إلى ممرة في الإقليم الرابع. وهناك في غريبه، آخر الجزء، مبدأ نهر سيحان، ثم نهر جيحان غريبه، الذاهبين على سمتهم، وقد مر ذكرهما. وفي شرقيه هنالك مبدأ نهر دجلة الذاهب على سمتهم وفي موازاته حتى يخالطه عند بغداد. وفي الزاوية التي بين الجنوب والشرق عن هذا الجزء، وراء الجبل الذي يبدأ منه نهر دجلة، بلد مَيَّاقَرِيقِينَ. ونهر قباقب الذي ذكرناه يقسم هذا الجزء بقطعتين، إحداهما غربية جنوبية، وفيها أرض باطوس، كما قلناه، وأسفلها إلى آخر الجزء شمالاً. ووراء الجبل الذي يبدأ منه نهر قباقب أرض عمورية، كما قلناه. والقطعة الثانية شمالية شرقية جنوبية على الثلث. ففي الجنوب منها مبدأ الدجلة والفرات، وفي الشمال بلاد

(84) أي الأنضول Anntolie. ونجد عند الجغرافيين المتقدمين الناطولوس. انظر ابن خرداذبه، كتاب المسالك، ص 701.

البيقان، متصلة بأرض عمورية من وراء جبل قباقيب، وهي عريضة. وفي آخرها عند مبدأ الفرات بلد خَرْشَنَة، وفي الزاوية الشرقية الشمالية قطعة من بحر نبطش الذي يحده خليج القسطنطينية.

وفي الجزء السادس من هذا الإقليم في جنوبه وغربه بلاد أرمينية، متصلة إلى أن تتجاوز وسط الجزء إلى جانب الشرق. وفيها بلد أَرْزَنْ⁽⁸⁵⁾ في الجنوب والغرب، وفي شمالها تَقْلَيْس وكنيل. وفي شرقي أَرْزَنْ مدينة خللاط، ثم بَرْذَعَة. وفي جنوبها بانحراف إلى الشرق مدينة أرمينية. ومن هنالك تخرج بلاد أرمينية إلى الإقليم الرابع، وفيما هنالك بلد المراغة في شرقي جبل الأكراد، المسمى بارمًا، وقد مر ذكره في الجزء السادس منه. ويتأخم بلاد أرمينية في هذا الجزء وفي الإقليم الرابع قبله من جهة الشرق فيها بلاد أذربيجان، وآخرها في هذا الجزء شرقًا بلد أَرْكَيْيل على قطعة من بحر طبرستان دخلت في الناحية الشرقية من هذا الجزء من الجزء السابع. ويسمى بحر طبرستان. وعليه من شماله في هذا الجزء قطعة من بلاد الخزر، وهم التركمان. ويبدأ من عند هذه القطعة البحرية في الشمال جبال يتصل بعضها ببعض على سمت الغرب إلى الجزء الخامس، وتمر فيه منعطفة ومحيطة ببلاد ميافارقين، وتخرج إلى الإقليم الرابع عند آمد، وتتصل بجبل السلسلة في أسفل الشام. ومن هنالك تتصل بجبل اللكام، كما مر.

وبين هذه الجبال الشمالية في هذا الجزء ثنايا كالأبواب، تفضي من الجانبين. ففي جنوبها بلاد الأبواب، متصلة في الشرق إلى بحر طبرستان، وعليه من هذه البلاد مدينة باب الأبواب. وتتصل بلاد الأبواب في الغرب من ناحية جنوبها ببلاد أرمينية. وبينها في الشرق وبين بلاد أذربيجان الجنوبية بلاد الرّان، متصلة إلى بحر طبرستان. وفي شمال هذه الجبال قطعة من هذا

(85) إرزرون Erzerun.

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

الجزء، في غربها مملكة السرير⁽⁸⁶⁾. وفي الزاوية الغربية الشمالية منها، وهي زاوية الجزء كله، قطعة أيضاً من بحر نيطش الذي يمدّه خليج القسطنطينية، وقد مر ذكره. وتحف بهذه القطعة من نيطش بلاد السرير، وعليها منها بلاد طرايزندة، وتتصل بلاد السرير بين جبال الأبواب والجهة الشمالية من الجزء إلى أن تنتهي شرقاً إلى جبل حاجز بينها وبين أرض الخزر. وعند آخرها مدينة صُول. ووراء هذا الجبل الحاجز قطعة من أرض الخزر تنتهي إلى الزاوية الشرقية الشمالية من هذا الجزء، بين بحر طبرستان وآخر الجزء شمالاً.

والجزء السابع من هذا الإقليم غربيه كله مغمور ببحر طبرستان، وخرج من جنوبه في الإقليم الرابع القطعة التي ذكرنا هنالك أن عليها بلاد طبرستان وجبل الديلم إلى قزوین. وفي غربي تلك القطعة، متصلة بها، القطعة التي في الجزء السادس من الإقليم الرابع. وتتصل بها من شمالها القطعة التي في الجزء السادس من شرقه آنفاً. وتكشف من هذا الجزء قطعة عند زاويته الشمالية الغربية، يصب فيها نهر أتل⁽⁸⁷⁾ في هذا البحر. وتبقى من هذا الجزء في ناحية الشرق قطعة منكشفة من البحر هي مجالات للغز، من أم الترك. ويقال لهم الخوز، كأنه عرب وصارت خاله غنياً وشدت الزاي⁽⁸⁸⁾. ويحيط بهذه القطعة جبل من جهة الجنوب داخل في الجزء الثامن. ويذهب في الغرب إلى مادون وسطه، فينعطف إلى الشمال إلى أن يلاقي بحر طبرستان، فيحتف به ذاهباً معه إلى بقيته في الإقليم السادس، ثم ينعطف مع طرفه ويفارقه. ويسمى هنالك جبل شيكاه⁽⁸⁹⁾. ويذهب مغرباً إلى الجزء السادس من الإقليم، ثم يرجع جنوباً إلى الجزء السادس من الإقليم الخامس. وهذا الطرف

(86) والسرير هم الأفار les Avars. وقد كان ملك الأفار يعرف عند العرب تحت اسم "صاحب السرير". انظر المسعودي، المروج، فقرات 477-479.

(87) أي الفولكا Volga la.

(88) انظر نفس الملاحظة في التعريف ص 358.

(89) أولعله سيباء، بما أن هذه اللفظة تعني أسود. انظر روزنتال The Muqaddimah الجزء الأول، ص 156، تعليق 185.

منه هو الذي اعترض في هذا الجزء بين أرض السريـر وأرض الخزر، واتصلت أرض الخزر في الجزء السادس والسابع حفافي هذا الجبل المسمى جبل شياء كما يأتي.

والجزء الثامن من هذا الإقليم الخامس كله مجالات للغز، من أم الترك. وفي الجهة الجنوبية الغربية منه بحيرة خوارزم⁽⁹⁰⁾ التي يصب فيها نهر جيحون، دورها ثلثمائة ميل. وتصب فيها أنهار كثيرة من أرض هذه المجالات. وفي الجهة الشمالية الشرقية منه بحيرة غُرْغُون⁽⁹¹⁾، دورها أربعمائة ميل، وماؤها حلو. وفي الناحية الشمالية من هذا الجزء جبال مَرْغَار⁽⁹²⁾، ومعناه جبل الثلج، لأنه لا يذوب فيه. وهو متصل بآخر الجزء. وفي الجنوب عن بحيرة غرغون جبل من الحجر الصلد، لا ينبت شيئا يسمى غرغون، وبه سميت البحيرة. وتتجلب منه ومن جبل مرغار، شمال البحيرة، أنهار لا ينحصر عددها. فتصب فيها من الجانبين.

وفي الجزء التاسع من هذا الإقليم بلاد أذْكِش، من أم الترك، في غرب بلاد الغز وشرق بلاد الكيماكية. ويحفه من جهة الشرق، آخر الجزء، جبل قوافيا المحيط بياجوج وماجوج، يعترض هنالك من الجنوب إلى الشمال حين ينعطف أول دخوله من الجزء العاشر. وقد كان دخل إليه من آخر الجزء العاشر من الإقليم الرابع قبله، احتف هنالك بالبحر المحيط إلى آخر الجزء في الشمال، ثم انعطف مغرباً في الجزء العاشر من الإقليم الرابع إلى ما دون نصفه وأحاط من أوله إلى هنا ببلاد الكيماكية، ثم خرج إلى الجزء العاشر من الإقليم الخامس، فذهب فيه مغرباً إلى آخره. وبقيت في جنوبه قطعة من هذا الجزء مستطيلة إلى الغرب فيها آخر بلاد الكيماكية. ثم خرج إلى الجزء التاسع في شرقيه وفي الأعلى منه، وانعطف قريباً إلى الشمال، وذهب إلى سمته إلى

(90) بحيرة أرال Lac d'Aral.

(91) بحيرة قَرْقُوم ؟

(92) هل يتعلق الأمر بجبال موكوجار Mugojar كما يوحي، إلى ذلك روزنتال ؟

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

الجزء التاسع من الإقليم السادس. وفيه السد هنالك، كما نذكر. وبقيت منه القطعة التي أحاط بها جبل قوفايا عند الزاوية الشرقية الشمالية من هذا الجزء، مستطيلة إلى الجنوب. وهي من بلاد ياجوج.

وفي الجزء العاشر من هذا الإقليم أرض ياجوج متصلة فيه كله، إلا قطعة من البحر المحيط غمرت طرفاً في شرقيه من جنوبه إلى شماله، وإلا القطعة التي يفصلها إلى جهة الجنوب والغرب جبل قوفايا حين مر فيه. وما سوى ذلك فكله أرض ياجوج.

الإقليم السادس

فالجزء الأول منه غمر البحر أكثر من نصفه واستدار مشرقاً مع الناحية الشمالية، ثم ذهب مع الناحية الشرقية إلى الجنوب وانتهى قريباً من الناحية الجنوبية. فانكشفت قطعة من الأرض في هذا الجزء داخلية بين طرفين من البحر المحيط كالجون فيه وتنفسح طولاً وعرضاً، وهي كلها أرض برطانية. وفي بابها بين الطرفين وفي الزاوية الجنوبية الشرقية من الجزء بلاد صايس، متصلة بأرض بيطو التي مر ذكرها في الجزء الأول والثاني من الإقليم الخامس.

والجزء الثاني من هذا الإقليم دخل البحر المحيط من غربه وشماله. فمن غربه في قطعة مستطيلة أكثر من نصفه الشمالي من شرق أرض برطانية في الجزء الأول. واتصلت بها القطعة الأخرى في الشمال من غربه إلى شرقه، وانفسحت في النصف الغربي منه بعض الشيء. وفيه هنالك قطعة من جزيرة أنكلطرة وهي جزيرة عظيمة متسعة، مشتملة على مدن وبها ملك ضخم. وبقيتها في الإقليم السابع. وفي جنوب هذه القطعة وجزيرتها في النصف الغربي من هذا الجزء بلاد نُرْمَنْدِيَّة وبلاد أَفْلَانْدُس، متصلين بها، ثم بلاد أَفْرَنْسِيَّة جنوباً وغرباً من هذا الجزء، وبلاد بُرْغُونِيَّة شرقاً عنها، وكلها لأم

الإفرنجية. وبلاد اللمانين في النصف الشرقي من هذا الجزء، فجنوبه بلاد أنكيلاية، ثم بلاد برغونية شمالاً، ثم أرض لهرنكة وشصونية. وعلى قطعة البحر المحيط في الزاوية الشمالية الشرقية، أرض أفريزية، وكلها لأم اللمانين.

وفي الجزء الثالث من هذا الإقليم، في الناحية الغربية، بلاد بوامية في الجنوب، وبلاد شصونية في الشمال. وفي الناحية الشرقية بلاد أنكرية في الجنوب، وبلاد بلونية في الشمال، يعترض بينهما جبل بلواط⁽⁹³⁾، داخلاً في الجزء الرابع، ويمر مغرباً بانحراف إلى الشمال، إلى أن يقف في بلاد شصونية، آخر النصف الغربي.

وفي الجزء الرابع في ناحية الجنوب أرض جثولية⁽⁹⁴⁾، وتحتها في الشمال بلاد الروسية. ويفصل بينهما جبل بلواط من أول الجزء غرباً إلى أن يقف في النصف الشرقي. وفي شرق أرض جثولية بلاد جرمانية، وفي الزاوية الجنوبية الشرقية أرض القسطنطينية ومديتها عند آخر الخليج من البحر الرومي وعند مدفعه في بحر نيطش. فتقع قطعة من بحر نيطش في أعالي الناحية الشرقية من هذا الجزء، ويمدها الخليج، وبينهما في الزاوية بلد مسناة⁽⁹⁵⁾.

وفي الجزء الخامس من الإقليم السادس ثم في الناحية الجنوبية منه بحر نيطش، يتصل من الخليج آخر الجزء الرابع، ويخرج على سمته شرقاً فيمر في هذا الجزء كله وفي بعض السادس على طول ألف وثلاثمائة ميل من مبدئه في عرض ستمائة ميل. ويبقى وراء هذا البحر في الناحية الجنوبية من هذا الجزء

(93) جبال الكرباط les Carpates.

(94) يرى الباحث لويكي أنه من الممكن حمل جثولية على ماسيدونيا وجرمانية التي سترد فيما بعد على رومانية. انظر

Lewicki, *La Pologne et les pays voisins dans le "Livre de Roger" de al-Idrissi*, Cracovie, 1945, Varsovie, 1954, II, 179 et suiv et 39.

(95) وقد حملت على Mesemvria. انظر

Minorsy, *Sharaf al-Zamân Tâhir Marwâzi on China, the Turks, and India*, James G. Forlong Fond, N° 22 Londres, 1942, p. 120.

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

من غربها إلى شرقها بر مستطيل، في غربه هِرْقَلِيَّة على ساحل نيطش متصلة بأرض البَيْلَقَان⁽⁹⁶⁾ من الإقليم الخامس، وفي شرقه بلاد اللاتية وقاعدتها سِنُوبُلِي على بحر نيطش. وفي شمالي بحر نيطش في هذا الجزء غرباً أرض بُرْجَان، وشرقاً بلاد الروسية، وكلها على ساحل هذا البحر. وبلاد الروسية محيطة ببلاد برجان⁽⁹⁷⁾ من شرقها في هذا الجزء، ومن شمالها في الجزء الخامس من الإقليم السابع، ومن غربها في الجزء الرابع من هذا الإقليم.

وفي الجزء السادس من غربه بقية بحر نيطش. وينحرف قليلاً إلى الشمال، ويبقى بينه هنالك وبين آخر الجزء شمالاً بلاد قُمانية⁽⁹⁸⁾. وفي جنوبه ومنفسحاً إلى الشمال بما انحرف هو كذلك، بقية اللاتية التي كانت آخر جنوبه في الجزء الخامس. وفي الناحية الشرقية من هذا الجزء متصل أرض الخزر، وفي شرقها أرض بُرْطاس⁽⁹⁹⁾. وفي الزاوية الشرقية الشمالية أرض بُلغار، وفي الزاوية الجنوبية الشرقية أرض بَلَنْجَر، يحوزها هنالك قطعة من جبل شِيَاه كُوبِه المنعطف مع بحر الخزر في الجزء السابع بعده. ويذهب بعد مفارقتها مغرباً، فيحوز هذه القطعة ويدخل إلى الجزء السادس من الإقليم الخامس، فيتصل هنالك بجبال الأبواب. وعليه من ناحيته بلاد الخزر.

وفي الجزء السابع من هذا الإقليم في الناحية الجنوبية ما حازه جبل شِيَاه بعد مفارقتها بحر طبرستان، وهو قطعة من أرض الخزر إلى آخر الجزء غرباً. وفي شرقها القطعة من بحر طبرستان التي يحوزها هذا الجبل من شرقها وشمالها. ووراء جبل شِيَاه في الناحية الغربية الشمالية أرض بُرْطاس. وفي الناحية الشرقية من الجزء أرض بَسْجَرْت وبِجْنَاك من أم الترك. وفي الجزء الثامن والناحية الجنوبية منه كلها أرض الخولنخ، من الترك.

(96) مدينة قديمة من الأران.

(97) البرجان فرع من البلغار التركيين الذين أسسوا دولة في وسط القبائل السلافية الجنوبية.

(98) أو كومان Komans، شعب تركي من آسيا الوسطى.

(99) أو يرداس، شعب من حوض الفولكا، يوافق الشعب الفني مردفا-مكشا

.population finnoise Mordva-Moksha

وفي الناحية الشمالية غرباً الأرض المُتَّيَّة. وشرقاً الأرض التي يقال أن ياجوج وماجوج خربوها قبل بناء السد. وفي هذه الأرض المنتنة مبدأ نهر أتل، من أعظم أنهار العالم. وعمره في بلاد الترك، ومصبه في بحر طبرستان في الإقليم الخامس وفي الجزء السابع منه. وهو كثير الانعطاف، يخرج من جبل في الأرض المنتنة من ثلاثة ينابيع تجتمع في نهر واحد، ويمر على سمت الغرب إلى آخر السابع من هذا الإقليم، فينعطف شمالاً إلى الجزء السابع من الإقليم السابع، فيمر في طرفه بين الجنوب والغرب، فيخرج في الجزء السادس من السابع، ويذهب مغرباً غير بعيد، ثم ينعطف ثانية إلى الجنوب ويرجع إلى الجزء السادس من السادس، وتخرج منه جداول تذهب مغرباً وتنصب في بحر نيطنش في ذلك الجزء. ويمر هو في قطعة بين الشمال والشرق في بلاد بلغار، فيخرج في الجزء السابع من الإقليم السادس. ثم ينعطف ثالثة إلى الجنوب، وينفذ في جبل شياه، ويمر في بلاد الخزر، ويخرج إلى الإقليم الخامس في الجزء السابع منه، فيصب هنالك في بحر طبرستان في القطعة التي انكشفت من الجزء عند الزاوية الغربية الجنوبية.

وفي الجزء التاسع من هذا الإقليم في الجانب الغربي منه بلاد خِفْشاخ، من الترك. وهم قَفْجَق، وبلاد التُّرْكُش منهم أيضاً. وفي الشرق منه بلاد ماجوج يفصل بينهما جبل قوفايا المحيط، وقد مر ذكره. يبدأ من البحر المحيط في شرق الإقليم الرابع، ويذهب معه إلى آخر الإقليم في الشمال، ويفارقه مغرباً وبانحراف إلى الشمال حتى يدخل في الجزء التاسع من الإقليم الخامس، فيرجع إلى سمته الأول في الشمال حتى يدخل في هذا الجزء التاسع من جنوبه إلى شماله وبانحراف إلى الغرب. وفي وسطه ههنا السد الذي بناه الإسكندر. ثم يخرج على سمته في الإقليم السابع وفي الجزء التاسع منه، فيمر فيه من الجنوب إلى أن يلقي البحر المحيط في شماله. ثم ينعطف معه من هنالك مغرباً في الإقليم السابع إلى الجزء الخامس منه، فيتصل هنالك بقطعة من البحر المحيط في غربيه. وفي وسط هذا الجزء التاسع هو السد الذي بناه

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

الإسكندر كما قلناه . والصحيح من خبره في القرآن. وقد ذكر عبيد الله ابن خردادبه في كتابه في الجغرافيا أن الواثق رأى في منامه كأن السد انفتح، فانتبه فزعاً وبعث سلاماً الترجمان فوقف عليه، وجاء بخبره، ووصفه في حكاية طويلة ليست من مقاصد كتابنا.

وفي الجزء العاشر من هذا الإقليم بلاد ماجوج، متصلة فيه إلى آخره على قطعة هنالك من البحر المحيط أحاطت به من شرقه وشماله، مستطيلة في الشمال، وعريضة بعض الشيء في الشرق. انتهى.

الإقليم السابع

والبحر المحيط قد غمر عامته من جهة الشمال إلى وسط الجزء الخامس، حيث يتصل بجبل قوفايا المحيط بياجوج وماجوج. فالجزء الأول والثاني مغموران بالماء إلا ما انكشف من جزيرة أنكلطيرة التي معظمها في الثاني، وفي الأول منها طرف انعطف بانحراف إلى الشمال، وبقيتها مع قطعة من البحر مستديرة عليه في الجزء الثاني من الإقليم السادس، وهي مذكورة هنالك. والمجاز منها إلى البر في هذه القطعة سعة إثني عشر ميلاً. ووراء هذه الجزيرة في شمال الجزء الثاني جزيرة رسلاندة⁽¹⁰⁰⁾، مستطيلة من الغرب إلى الشرق.

والجزء الثالث من هذا الإقليم مغمور أكثره بالبحر إلا قطعة مستطيلة في جنوبه، وتوسع في شرقها. وفيها هنالك تتصل أرض بلونية التي مر ذكرها في الثالث من الإقليم السادس، وأنها في شماله. وفي القطعة من البحر التي تغمر هذا الجزء، ثم في الجانب الغربي منها مستديرة فسيحة، وتتصل بالبر من باب

(100) أي إسكلاندا أو إرلاندا. وفي نظر و.ب. ستيفنسون W.B. Stevenson، بل توافق الإكوس
P'Ecosse. انظر *Scottish Historical Review*, XXVII, 1948, 202-204. كما ورد عند ف. روزنتال
The Muqaddimah, I, 163, note 203.

في جنوبها يفضي إلى بلاد بلونية. وفي شمالها جزيرة برقاعة⁽¹⁰¹⁾، مستطيلة مع الشمال من الغرب إلى الشرق.

والجزء الرابع من هذا الإقليم شماله كله مغمور بالبحر المحيط من الغرب إلى الشرق، وجنوبه منكشف. ففي غربه أرض فيمازك⁽¹⁰²⁾ من الترك، وفي شرقها بلاد طَبَسْت⁽¹⁰³⁾، ثم أرض رَسْلانْدَة⁽¹⁰⁴⁾ إلى آخر الجزء شرقًا. وهي دائمة الثلوج، وعمرانها قليل، وتتصل ببلاد روسية في الإقليم السادس وفي الجزء الرابع والخامس منه.

وفي الجزء الخامس من هذا الإقليم في الناحية الغربية منه بلاد الروسية. وتنتهي في الشمال إلى قطعة البحر المحيط التي يتصل بها جبل قوفايا، كما ذكرناه من قبل. وفي الناحية الشرقية منه تتصل أرض القمّانية على قطعة بحر نيطنش في الجزء السادس من الإقليم السادس، وينتهي إلى بحيرة طَرَمَى⁽¹⁰⁵⁾ من هذا الجزء. وهي عذبة، ويتجلب إليها أنهار كثيرة من الجبال عن الجنوب والشمال. وفي شمالي الناحية الشرقية من هذا الجزء أرض التَّبَارِيَة⁽¹⁰⁶⁾، من الترك، إلى آخره.

وفي الجزء السادس في الناحية الغربية الجنوبية متصل بلاد القمّانية. وفي وسط الناحية بحيرة غنون⁽¹⁰⁷⁾، تتجلب إليها أنهار من الجبال في النواحي الشرقية. وهي جامدة دائمًا لشدة البرد إلا قليلًا في زمن المصيف. وفي شرقي

(101) توافق الترويج. انظر أ. ج. تالكرن. O. J. Tallgren, *Studia Orientalia*, VI, 3, 1936, p. 82.

(102) هل يتعلق الأمر بفنلاندا؟ كما يوحي بذلك تالكرن الذي يقترح المعادلة: فَمَازَك=فَمَازَك=فنلاندا.

انظر *Studia Orientalia*, VI, 3, 1936, p. 119 et suiv.

(103) طَبَسْت، Tavast في نظر تالكرن. انظر نفس المرجع، ص 122 وما بعدها.

(104) قراءة غير مؤكدة. يقترح تالكرن مطابقتها مع إستونيا Estonie. انظر نفس المرجع، ص 124 وما بعدها.

(105) يقترح تالكرن مقارنة هذا الاسم مع Tyrambe، اسم مدينة على بحر الأزوف mer d'Azov، مذكورة عند بطليموس. انظر نفس المرجع، ص 170.

(106) بيارما Biarma، حسب تالكرن. نفس المرجع، ص 170.

(107) قراءة غير مؤكدة.

الفصل الأول، المقدمة الثانية، تفصيل الكلام في الجغرافيا

بلاد القمائية بلاد الروسية التي كان مبدؤها في الإقليم السادس في الناحية الشرقية الشمالية من الجزء الخامس منه. وفي الزوايا الجنوبية الشرقية من هذا الجزء بقية أرض بلغار التي كان مبدؤها في الإقليم السادس، وفي الناحية الشرقية الشمالية من الجزء السادس منه. وفي وسط هذه القطعة من أرض بلغار منعطف نهر أتل، العطفة الأولى إلى الجنوب كما مر. وفي آخر هذا الجزء السادس من شماله جبل قوفايا، متصل من غربه إلى شرقه.

وفي الجزء السابع من هذا الإقليم في غربه بقية أرض بجنك، من أم الترك. وكان مبدؤها في الناحية الشرقية من الجزء السادس قبله، وفي الناحية الجنوبية الغربية من هذا الجزء، ويخرج إلى الإقليم السادس فوقه. وفي الناحية الشرقية بقية أرض بسجرت، ثم بقية الأرض المُنْتِنَة إلى آخر الجزء مشرقًا. وفي آخر الجزء من جهة الشمال جبل قوفايا المحيط، متصلا من غربه إلى شرقه.

وفي الجزء الثامن من هذا الإقليم في الجنوبية الغربية منه متصل الأرض المُنْتِنَة. وفي شرقها الأرض المحفورة. وهي من العجائب خرق عظيم في الأرض، فسيح الأفطار، بعيد المهوى، ممتنع الوصول إلى قعره، يُسْتَدَلُّ على عمرانه بالدخان في النهار والنيران في الليل تُضِيءُ وَتَحْقَى. وربما رُئِيَ فيها نهر يشقها من الجنوب إلى الشمال. وفي الناحية الشرقية من هذا الجزء البلاد الخراب المتاخمة للسد. وفي آخر الشمال منه جبل قوفايا متصل من الغرب إلى الشرق.

وفي الجزء التاسع من هذا الإقليم في الجانب الغربي منه بلاد خِفْشاخ، وهم قَفْجَق. يجوزها جبل قوفايا حين ينعطف من شماله عند البحر المحيط، ويذهب في وسطه إلى الجنوب بانحراف إلى الشرق، فيخرج في الجزء التاسع من الإقليم السادس، ويمر معترضًا فيه. وفي وسطه هنالك سد ياجوج وماجوج، وقد ذكرناه. وفي الناحية الشرقية من هذا الجزء أرض ماجوج

الإقليم السابع ، الأجزاء 7 إلى 10

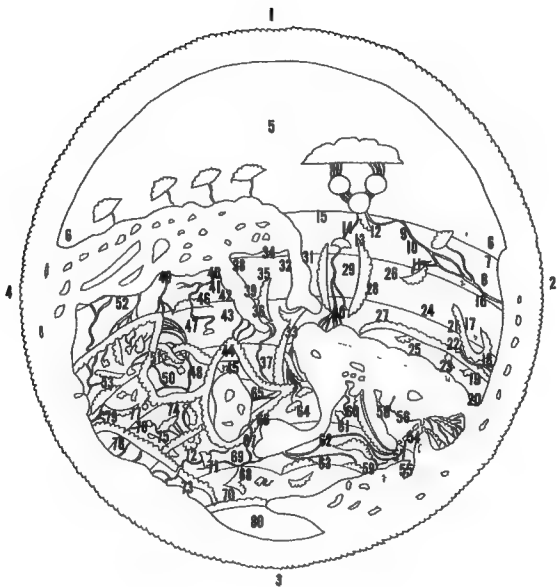
وراء جبل قوفايا على البحر، قليلة العرض، مستطيلة، أحاطت به من شرقه وشماله.

والجزء العاشر غمره البحر جميعه.

هذا آخر الكلام على الجغرافيا وأقاليمها السبعة. وفي خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات للعالمين.

مفتاح الخريطة

56	كلايريا	28	الوحدات الداخلية	1	الجنوب
57	فرنسا	29	الصعيد	2	الغرب
58	البندقية	30	مصر	3	الشمال
59	ألمانية	31	البجة	4	الشرق
60	ماسدونية	32	الحجاز	5	الحلاء جنوب خط
61	بوهيمية	33	سورية	6	الاستواء من قرط الحر
62	جاثولية	34	اليمن	7	خط الاستواء
63	جرمانية	35	البحامة	8	بلاد الملم
64	البيتهقان	36	البصرة	9	مغزاة (مكوزوا ٩)
65	أرمينية	37	العراق	10	كانم
66	طبرستان	38	السحر	11	برنو
67	اللان	39	عمان	12	كوكو
68	بشكير	40	الهند الغربية	13	زغاي
69	البلغار	41	مكران	14	التاجوين
70	بجناك	42	كرمان	15	النوبة
71	الأرض المنتنة	43	فاروس	16	الحبيشة
72	الأرض المحفورة	44	البهلوس	17	غانة
73	ماجوج	45	أفريجان	18	لملة
74	الغز	46	الصمحاء	19	السوس
75	تركيش	47	خراسان	20	المغرب
76	أذخيش	48	خوارزم	21	طنجة
77	الخلوخ	49	الهند الشرقية	22	صنهاجة
78	ياجوج	50	تاشكنت	23	درعة
79	كيماك	51	الصغد	24	إفريقية
80	الحلاء في الشمال من	52	الصين	25	الفران
	قرط البرد	53	التغزغز	26	الجريد
		54	غشكونية	27	كوار
		55	برطانية		صحراء برنق



رسم خريطة الأرض، وضعه وليام دون عن روزنتال

المقدمة الثالثة

في المعتدل من الأقاليم والمنحرف، وتأثير الهواء في ألوان البشر،
والكثير من أحوالهم

قد بينا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه إلى الجانب الشمالي لإفراط* الحر في الجنوب منه، والبرد في الشمال. ولما كان الجانبان من الجنوب والشمال متضادين في البرد والحر، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً.

فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حفاقيه من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما السادس والثاني بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال⁽¹⁰⁸⁾. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأحوالاً. فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة،

* وسطه لإفراط [1]، [ب].

(108) الاعتدال، أي التوازن والوسط بين الطرفين في كل شيء. وقد أحيط هذا المبدأ باهتمام كبير من طرف الجغرافيين المسلمين، بارتباط مع مفهوم المركز في المعنى الثقافي أكثر من المعنى الجغرافي والذي عين موقعه تارة في البقاع المقدسة من جزيرة العرب وتارة في العراق. انظر

A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*, II, p. 68 et suiv

ويتناخون في استجادة الآلات والمواعين، يذهبون في ذلك إلى الغاية. وتوجد لديهم المعادن الطبيعية، من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العريزين، ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم. وهؤلاء أهل المغرب، والشام، والعراقيين، والسند، والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة. ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها، لأنها وسط من جميع الجهات".

وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول، والثاني، والسادس، والسابع، فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم. فبنالهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود. وأكثرهم عرايا من اللباس. وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين، مائلة إلى الانحراف. ومعاملاتهم بغير النقدين الشريفيين من نحاس أو حديد أو جلود، يقدرونها للمعاملات. وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى يُنْقَلُ عن كثير من السودان، أهل الإقليم الأول، أنهم يسكنون في الكهوف والغياض ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين، وأنهم يأكل بعضهم بعضاً***. وكذلك الصقالبة. والسبب في ذلك أنهم ليعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك. وكذا أحوالهم في الديانة أيضاً. فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة، إلا من قُربَ منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثل الحبشة

* والشام والحجاز واليمن والعراقيين والهند والسند والصين [1].

** بعد كلمة "الجهات" نجد في [ب] و [ج]: وأما الحجاز واليمن، وإن كانت مائلة عن الوسط، إلا أن هواء البحار بها عدل من هوائها فلحققت بالمعتدل من الوسط [ب]: وأما الحجاز واليمن، وهي جزيرة العرب، وإن كانت مائلة عن الوسط، إلا أن هواء البحار المكتنفة بها عدل من هوائها فلحققت بعض الشيء بالمعتدل من الوسط. [ج].

*** الأول، أنهم يأكل بعضهم بعضاً [1]، [ب].

الفصل الأول، المقدمة الثالثة

المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد، ومثل أهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب، الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانوا به بالمائة السابعة. ومثل من دان بالنصرانية من أم الصقالبة والإفرنجية والترك* في الشمال. ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي، قريبة من أحوال البهائم. ويخلق ما لا تعلمون⁽¹⁰⁹⁾.

ولا يُعْتَرَضُ على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمنية وما إليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني، فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث، كما ذكرناه، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر، وصار فيها بعض اعتدال برطوبة البحر.

وقد توهم بعض النساين من لا علم لديه بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح⁽¹¹⁰⁾، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه، وفيما جعل الله من الرق في عقبه. ودعاء نوح على ولده حام قد وقع في التوراة، وليس فيه ذكر السواد، وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيد لولد إخوته، لا غير. وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات.

وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب. فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداها من الأخرى، فتطول المسامتة عامة الفصول ويكثر الضوء لأجلها، ويلح القيظ الشديد عليهم، فتسود جلودهم لإفراط الحر.

* الصقالبة والترك [1]، [ب].

(109) سورة النحل، آية 8.

(110) انظر المسعودي، مروج الذهب، ج 6، ص 66-68 و Hām، art. 6، *Encyclopédie de l'Islam*, 2de éd.

** عقبه. وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصص. وفي [1]، [ب].

ونظير هذين الإقليمين فيما يقابلهما من الشمال، الإقليم السابع والسادس، شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامطة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول، فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة. ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون، وبرش الجلود، وصهوية الشعور.

وتوسط بينهما الأقاليم الثلاثة، الخامس، والرابع، والثالث، فكان لها في الاعتدال الذي هو مزاج المتوسط حظ وافر. والرابع أبلغها في الاعتدال غاية، للنهية في التوسط، كما قدمناه. فكان لأهله من الاعتدال في خلقهم وخلقهم ما اقتضاه مزاج هوائهم. وتبعه عن جانبيه الخامس والثالث، وإن لم يبلغا نهاية التوسط، لميل هذا قليلاً إلى الجنوب الحار، وهذا قليلاً إلى الشمال البارد. إلا أنهما لم ينتهيا إلى الانحراف.

وكانت الأقاليم الأربعة منحرفة وأهلها كذلك في خلقهم وخلقهم. فالأول والثاني للحر والسود، والسادس والسابع للبرد والبياض. ومسمى سكان الجنوب من الأقليمين الأول والثاني باسم "الحبشة" و"الزنج" و"السودان"، أسماء مترادفة على الأمة المتميزة بالسود. وإن كان اسم الحبشة مختصاً منهم بمن تجاه مكة واليمن، والزنج بمن تجاه بحر الهند. وليست هذه الأسماء لهم من جهة* انتسابهم إلى آدمي أسود، لا حام ولا غيره. وقد نجد من السودان، أهل الجنوب، من يسكن الرابع المعتدل، والسابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام. وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، فتسود ألوان أعقابهم. وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء. قال ابن سينا في أرجوزته في الطب.

* العين ولا [1]، [ب].

** أجل [1]، [ب].

الفصل الأول، المقدمة الثالثة

بالزنج حر غير الاجسادا حتى كسى جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا

وأما أهل الشمال، فلم يُسمُوا باعتبار ألوانهم لأن البياض كان لونًا لأهل تلك اللغة الواضحة للأسماء، فلم تكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية لموافقته واعتياده. ووجدنا سكانه من الترك والصفالية والطغرغر والخزر واللان، والكثير من الفرنجة، وياجوج وماجوج، أمّا متفرقة* وأجيالاً متعددة مُسمَّين بأسماء متنوعة.

وأما أهل الأقاليم المتوسطة**، أهل الاعتدال في خلقهم وخلقهم وسيّرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والراثسات والملك، فكانت*** فيهم النبوات والملل والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والغراسه**** والصنائع الفاتكة، وسائر الأحوال المعتدلة. وأهل هذه الأقاليم الذين وقفنا على أخبارهم مثل العرب، والروم، وفارس، وبني إسرائيل، واليونانيين، وأهل السند والصين*****.

ولما رأى النسابون اختلاف هذه الأمم بسماتها وشعائرها، حسبوا ذلك لأجل الأنساب. فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام، وارتابوا في ألوانهم، فتكلفوا نقل تلك الحكاية الواهية. وجعلوا أهل الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد يافث، وأكثر الأمم المعتدلة، وهم أهل الوسط المتحلون للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك، من ولد سام. وهذا الزعم، وإن صادف الحق في انتساب هؤلاء، فليس ذلك بقياس مطرد، إنما هو إخبار عن الواقع، لا أن تسمية أهل الجنوب بالسودان والحيشان من أجل

* وماجوج، أسماء متفرقة [1]، [ب].

** الأقاليم الثلاثة للمتوسطة [1]، [ب].

*** والراثسات والملل، فكانت [1]، [ب].

**** والأمصار والغراسه [1]، [ب].

***** وأهل الهند والسند والصين [1]، [ب].

انتسابهم إلى حام الأسود. وما أداهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط، وليس كذلك. فإن التمييز للجيل أو للأمة يكون بالنسب في بعضهم، كما للعرب وبنو إسرائيل والفرس. ويكون بالجهة والسمة، كما للزنج والحباشان والصقالبة والسودان. ويكون بالعوائد والشعائر مع النسب، كما للعرب. ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم. فتعميم القول في أهل جهة معينة، من جنوب أو شمال، بأنهم من ولد فلان المعروف، لما شملهم من لون أو نحلة أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات، وأن هذه كلها تتبدل في الأعقاب، ولا يجب استمرارها، سنة الله في عباده. ولن تجد لسنة الله تبديلاً⁽¹¹¹⁾.

(111) آية 43 من سورة فاطر (35)، آية 62 من سورة الأحزاب (33)، آية 23 من سورة الفتح (48).

المقدمة الرابعة

في أثر الهواء في أخلاق البشر

قد رأينا من خلق السودان⁽¹¹²⁾ على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب . فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع ، موصوفين بالحمق في كل قطر . والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتغشيه ، وطبيعة الحزن بالعكس ، وهي انقباضه وتكاثفه . وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار ، مخلخلة له ، زائدة في كميته . ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يُعبّر عنه ، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه ، فيتغشى الروح ، وتجيء طبيعة الفرح . وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء بأرواحهم فتسخنت لذلك ، حدث لهم فرح ، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور . ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم ، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم

(112) في موضوع الآراء المعبر عنها حول السود في الأدب العربي الإسلامي، انظر، A. Miquel المرجع المذكور، ص 138-242.
* فرح، وانبعث [1]، [ب].

أثر الهواء في الفرح والحزن

وإقليمهم. فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حرًا، فتكون أكثر تنفسًا، فتكون أسرع فرحًا وسرورًا وأكثر انبساطًا. ويحيى الطيش على أثر هذه.

وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية، لما كان هواها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة. وقد نجد يسيرًا من ذلك في أهل البلاد الجريدية من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها، لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول. واعتبر ذلك بأهل مصر، فإنها في مثل عرض البلاد الجريدية وقربًا منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب حتى أنهم لا يذخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة مآكلهم من أسواقهم. ولما كانت فاس، من بلاد المغرب، بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة، كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن، وكيف أفرطوا في نظر العواقب حتى أن الرجل منهم ليدخر أقوات سنين من حبوب الحنطة ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه، مخافة أن يبرز شيئًا من مذكره. وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثرًا من كيفيات الهواء. والله الخلاق العليم.

وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله، فلم يأت فيه بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس⁽¹¹³⁾ ويعقوب بن إسحق الكندي أن ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم⁽¹¹⁴⁾. وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه. والله يهدي من يشاء.

* بشيء. ونقل [1]، [ب].

(113) ذكر إسحق بن حنين 179 رواية باللغة السريانية و123 باللغة العربية من أعمال جالينوس. هكذا، فإن مجموع الأعمال الطبية لجالينوس وطرقه ونتائجه كانت مستعملة تمام الاستيعاب من طرف العرب. وبعض المؤلفات الفلسفية والطبية لجالينوس لم تحفظ لنا إلا عن طريق ترجمتها إلى العربية. انظر

R. Walzer, *Djâlinûs, Encyclopédie de l'Islam*, 2de éd.

(114) انظر المسعودي، مروج الذهب، فقرة 1362. وفي نفس الموضوع، انظر رسائل إخوان الصفا، بيروت 1957، ج 1، ص 175؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 233.

المقدمة الخامسة

في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ
عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم

اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد له الخصب، ولا كل سكانها
في رغد من العيش. بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب
والأدم والحنطة والفواكه، لزكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران، وفيها
الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة. فسكانها في شظف من
العيش، مثل أهل الحجاز واليمن^{*}، ومثل المثلثين من صنهاجة، الساكنين
بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان. فإن هؤلاء
يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أغذيتهم وأقواتهم الألبان واللحوم.
ومثل العرب الجائلين في القفار، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب والأدم من
التلول، إلا أن ذلك في الأحيان وتحت رقبة من حاميتها وعلى الإقلال، لقلة
وجدهم. فلا يتوصلون منه إلا إلى سد الخلة ودونها، فضلاً عن الرغد
والخصب. ويحدهم يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان، وتعوضهم
عن الحنطة أحسن معاض. ونجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من
أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في

* الحجاز وجنوب اليمن [1]، [ب].

تأثير الأغذية في الأجسام

العيش. فالإنسانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أنقى في المعارف والإدراكات. هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم. فكثير ما بين العرب والبربر فيما وصفناه، وبين الملتهمين وأهل التلول، يعرف ذلك من خبره.

والسبب في ذلك، والله أعلم، أن كثرة الأغذية ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد أقطاره في غير نسبة، وكثرة الأخطا الفاسدة العفنة. ويتبع ذلك انكشاف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم، كما قلناه. وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار، بما يصعد إلى الدماغ من أبغرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة. واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجذب من الغزال، والمهوى، والنعام، والزرافة، والحمر الوحشية، والبقر، مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة، كيف تجد بينها بوناً بعيداً في صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحده مداركها. فالغزال أخو العز، والزرافة أخو البعير، والحمار والبقر هو الحمار والبقر، واليون بينهما ما رأيت. وما ذلك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخطا الفاسدة ما ظهر عليها أثره. والجوع لحيوان القفر حسن في خلقها وأشكالها ما شاء.

واعتبر ذلك في الأدميين أيضاً. فإننا نجد أهل الأقاليم المخصصة للعيش، الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه، يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم. وهذا شأن البربر المنغمسين في الأدم والحنطة مع المتقشفين في عيشهم المقتصرين على الشعير أو الذرة، مثل المصامدة منهم وأهل السوس وغماره. فتجد هؤلاء أحسن حالاً في عقولهم وجسومهم. وكذا أهل بلاد المغرب على الجملة، المنغمسين في الأدم والبر، مع الأندلس المفقود بأرضهم السمن جملة، وغالب عيشهم الذرة. فتجد لأهل الأندلس من ذكاء العقل وخفة الأجسام وقبول التعليم ما لا يوجد لهم. وكذا

أهل الضواحي من المغرب بالجملة مع أهل الحضر والأمصار. فإن أهل الأمصار، وإن كانوا أكثرين مثلهم من الأدم ومخصبين في العيش، إلا أن استعمالهم إياها بعد العلاج بالطبخ والتلطيف بما يخلطون معها، فيذهب لذلك غلظها ويرق قوامها. وعامة مآكلهم لحمان الضأن والدجاج، ولا يغبطون السمن من بين الأدم لتفاهته، فتقل الرطوبات لذلك في أغذيتهم ويخف ما تؤدیه لأجسامهم من الفضلات الرديئة. فلذلك نجد أجسام أهل الأمصار ألطف من أجسام أهل البادية المخشنين في العيش. وكذلك نجد المتعودين للجوع من أهل البادية، فإنهم لا فضلات في أجسامهم غليظة ولا لطيفة.

واعلم أن أثر هذا الخصب ليظهر حتى في حال الدين والعبادة، فتجد المتقشفين من أهل البادية والحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب. بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار، لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البر. ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي. وكذلك نجد حال المدينة الواحدة في ذلك يختلف باختلاف حالها في الترف والخصب. وكذلك نجد هؤلاء المخصبين العيش المنخمين في طبيباته، لا من أهل البادية ولا من أهل الحاضرة والأمصار، إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات يسرع إليهم الهلاك أكثر من غيرهم، مثل برابرة الغرب* وأهل مدينة فاس ومصر، فيما يبلغنا، لا مثل العرب أهل القفر والصحراء، ولا مثل أهل بلاد النخل الذين غالب عيشهم التمر، ولا مثل أهل إفريقية*** لهذا العهد الذين غالب عيشهم الشعير

* جاءت هذه الجملة في [١] و [ب] كالآتي : فلذلك نجد أجسام أهل الأمصار أحسن من أجسام البادية والطف. [١] : فلذلك نجد أجسام أهل الأمصار أحسن من أجسام البادية المخشنين في العيش والطف، بخلاف أهل البادية للمتعودين للجوع، فإنهم لا فضلات في أجسامهم، غليظة ولا لطيفة. [ب].

** المغرب [١]، [ب].

*** مثل إفريقية [١].

تأثير الأغذية

والزيت، وأهل الأندلس الذين غالب عيشهم الذرة والزيت. فإن هؤلاء، وإن أخذتهم السنون والمجاعات، فلا تنال منهم ما تنال من أولئك، ولا يكثر فيهم الهلاك بالجوع، بل ولا ينذر. والسبب في ذلك، والله أعلم، أن المنغمسين في الخصب المتعودين للأدم والسمن خصوصًا تكتست معاهم من ذلك رطوبة فوق رطوبتها الأصلية المزاجية، حتى تجاوز حدها. فإذا خولف بها العادة بقلّة الأقوات وفقدان الأدم واستعمال الخشن غير المألوف من الغذاء، أسرع إلى المعاء البيس والانكماش، وهو عضو ضعيف في الغاية، ولهذا عُذّ في المقاتل، فيسرع إليه المرض، ويهلك صاحبه بسرعة. فإلهالكون في المجاعات إنما قتلهم الشبع المعتاد السابق، لا الجوع اللاحق^[1]. وأما المتعودون للعيمة وترك الأدم والسمن، فلا تزال رطوبتهم الأصلية واقفة^{***} عند حدها من غير زيادة، وهي صالحة على جميع الأغذية^{****} الطبيعية. فلا يقع في معاهم تبدل الأغذية ببس ولا انحراف، فيسلمون في الغالب من الهلاك الذي يعرض لغيرهم بالخصب وكثرة الأدم في المأكّل.

وأصل هذا كله أن تعلم أن الأغذية وإيلافها أو تركها إنما هو بالعادة. فمن عود نفسه غذاء ولائمه تناوله، كان له مألوفًا وصار الخروج عنه والتبدل به داء ما لم يخرج عن غرض الغذاء بالجملة كالسموم واليتروع وما أفرط في الانحراف. فأما ما وجد فيه التغذي والملاءمة، فيصير غذاء مألوفًا بالعادة. فإذا أخذ الإنسان نفسه باستعمال اللين والبقل عوضًا عن الحنطة والحبوب حتى صار له ديدنًا، فقد حصل له ذلك غذاء واستغنى به عن الحنطة والحبوب من غير شك.

* ابتداء من هنا، آخر الجملة في [1] و [ب]: الغاية، فيسرع إليه المرض، ويهلك صاحبه دفعة، لأنه من المقاتل.

** الجوع الحادث اللاحق [1]، [ب].

*** واقعة [1].

**** وهي قابلة لجميع الأغذية [1]، [ب].

وكذا من عَوَّدَ نفسه الصبر على الجوع والاستغناء عن الطعام، كما يُنْقَلُ عن أهل الرياضات، فإننا نسمع عنهم في ذلك أخبارًا غريبة يكاد ينكرها من لا يعرفها. والسبب في ذلك العادة. فإن النفس إذا ألفت شيئًا صار من خُلُقِها وجبلتها وطبيعتها، لأنها كثيرة التلون. فإذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة، فقد حصل ذلك عادة وطبيعة لها.

وما يتوهمه الأطباء من أن الجوع مهلك، فليس على ما يتوهمونه، إلا إذا حُمِلَت النفس عليه دفعة وقُطِع عنها الغذاء بالكلية. فإنه حينئذ يتحسم المعنى ويناله المرض الذي يُخَشَى معه الهلاك. وأما إذا كان ذلك تدريجيًا ورياضة بإقلال الغذاء شيئًا فشيئًا كما يفعله المتصوفة، فهو بمعزل عن الهلاك. وهذا التدريج ضروري حتى^{٢٢} في الرجوع عن هذه الرياضة. فإنه إذا رَجَعَ إلى الغذاء الأول دفعة خيف عليه الهلاك. وإنما يرجع به كما بدأ في الرياضة بالتدريج.

ولقد شاهدنا من يصبر على الجوع أربعين يومًا وصلاً وأكثر. وحضر أشياء خافتة في دولة^{٢٣} السلطان أبي الحسن وقد رُفِعَ إليه امرأتان من أهل الجزيرة الخضراء ورُنْدَةٌ حَبَسَتْهُمَا أنفسهما عن الأكل جملة منذ سنين وشاع أمرهما. ووقع اختبارهما، فصح شأنهما، واتصل على ذلك حالهما إلى أن ماتتا. ورأينا كثيرًا من أصحابنا أيضًا من يقتصر على حليب شاة من المعز، يلتقم ثديها في بعض النهار أو عند الإفطار، ويكون ذلك غذاؤه^{٢٤}، واستدام على ذلك خمس عشرة سنة. وغيرهم كثير، ولا تستنكرون ذلك.

واعلم أن الجوع أصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه لمن قدر عليه، أو على الإقلال منها، وأن له أثرًا في الأجسام والعقول في صفاتها وصلاحتها،

* خُلِقَها وطبيعتها [١]، [ب].

** وهذا موجود حتى [١]، [ب].

*** مجلس [١]، [ب].

**** النهار، ويكون غذاؤه [١]، [ب].

تأثير الأغذية في الأجسام

كما قلنا. واعتبر ذلك بآثار الأغذية التي تحصل عنها في الجسم، فقد رأينا المتغذين بلحوم الحيوانات الفاخرة العظيمة الجثمان تنشأ أجيالهم كذلك. وهذا مشاهد في أهل البادية مع أهل الحاضرة. وكذا المتغذون بألبان الإبل ولحومها أيضاً، مع ما يؤثر في أخلاقهم من الصبر والاحتمال والقدرة على حمل الأثقال، كما هو للإبل*. وتنشأ معاهم أيضاً على نسبة معى الإبل في الصحة والغلظ، فلا يطرقها الوهن ولا الضعف، ولا ينالها من مضار الأغذية ما ينال غيرهم. فيشربون اليتوعات لاستطلاق بطونهم غير محجوبة، كالخفظل قبل نضجه، والدرياس والفريون، ولا ينال معاهم منها ضرر. وهي لو تناولها أهل الحضرة الرقيقة معاهم بما نشأت عليه من لطيف الأغذية لكان الهلاك أسرع إليهم من طرفة العين لما فيها من السمية.

ومن تأثير الأغذية في الأبدان ما ذكره أهل الفلاحة وشاهده أهل التجربة أن الدجاج إذا غُذِّيَتْ بالحبوب المطبوخة في بحر الإبل وأُتِخِذَ بيضها، ثم حضنت عليه، جاء الدجاج منها أعظم ما يكون. وقد يستغنون عن تغذيتها وطبخ الحبوب بطرح ذلك البعر مع البيض المحضن، فتجيء دجاجها في غاية العظم. وأمثال ذلك كثير.

فإذا رأينا هذه الآثار من الأغذية في الأبدان، فلا شك أن للجوع أيضاً آثار في الأبدان، لأن الضدين على نسبة واحدة في التأثير وعدمه. فيكون تأثير الجوع في نقاء الأبدان من الزيادات الفاسدة والرطوبات المختلطة بالجسم والعقل**، كما كان الغذاء مؤثراً في وجود ذلك الجسم. والله*** محيط بعلمه.

* الأثقال، الموجود ذلك للإبل [1]، [ب].

** المختلطة، الفسدة للجسم والعقل [1]، [ب].

*** وجود هذه وغيرها. والله [1]، [ب].

المقدمة السادسة

في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة،
ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا*

اعلم أن الله سبحانه اصططفى من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده. يُعرّفونهم بمصالحهم، ويحرصون على هدايتهم، ويأخذون بحجزاتهم عن النار، ويدلونهم على طريق النجاة. وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق الإخبار بوقوع الكائنات المغيبة عن البشر التي لا مبييل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم، ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم. قال صلى الله عليه وسلم: "ألا وإنى لا أعلم إلا ما علمني الله". واعلم أن خبرهم في ذلك من خاصته وضرورته الصدق، لما يتبين لك عند بيان حقيقة النبوة.

وعلاوة هذا الصنف من البشر أن يوجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين، مع غطيط كأنها غشي أو إغماء في رأي العين، وليست منهما في شيء، إنما هي بالحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني يادراكهم المناسب لهم، الخارج عن مدارك البشر بالكلية. ثم ينزل إلى المدارك البشرية، إما بسماع ذوي من الكلام، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء

* نص المقدمة السادسة في روايته الأولية في مخطوطتي [1] و [2] يختلف بدرجة كبيرة عن نص الروايات اللاحقة. انظر الطبعة الخاصة للمقدمة ج 4، ص 82-122.

علامات النبوة

به من عند الله، ثم تنجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما أُقِيَّ عليه. قال صلى الله عليه وسلم، وقد سُئِلَ عن الوحي: "أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشد علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال. وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً، فيكلمني، فأعي ما يقول"⁽¹¹⁵⁾ ويدركه أثناء ذلك من الشدة والغط⁽¹¹⁶⁾ ما لا يُعْبَرُ عنه. ففي الحديث: "كان مما يعالج من التنزيل شدة"⁽¹¹⁷⁾. وقالت عائشة: "كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً"⁽¹¹⁸⁾. وقال تعالى: "إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً"⁽¹¹⁹⁾. ولأجل هذه الحالة في تنزل الوحي كان المشركون يرمون الأنبياء بالجنون، ويقولون له "رئي" أو "تابع" من الجن. وإنما لُبِسَ عليهم بما شاهدوه من ظاهر تلك الحال. "ومن يضلُّ الله فما له من هاد".

ومن علاماتهم أيضاً أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والذكاء ومجانبة المذمومات والرجس أجمع. وهذا هو معنى العصمة. وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها، وكأنها منافية لجلبته. وفي الصحيح أنه حمل الحجارة وهو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة. فجعلها في إزاره، فانكشف، فسقط مغشياً عليه حتى استتر بإزاره⁽¹²⁰⁾. ودُعِيَ إلى مجتمع لوليمة وفيها عرس ولعب، فأصابه غشي النوم إلى أن طلعت الشمس، ولم يحضر شيئاً من شأنهم، بل نَزَّهه الله عن ذلك بجلبته حتى أنه ليتنزه عن المذمومات المستكرهة. فقد كان صلى الله عليه وسلم لا يقرب البصل ولا الثوم، فقيل له

(115) انظر البخاري، الصحيح، تحقيق كريل Krehl، لندن، 1862-1908، ج 1، ص 4.

(116) وهو أن يغطس الشخص في الماء.

(117) انظر البخاري، الصحيح، ج 1، ص 6، ج 4، ص 490.

(118) انظر البخاري، الصحيح، ج 1، ص 4.

(119) آية 5 من سورة المزمل.

(120) انظر البخاري، الصحيح، ج 1، ص 400. هذه الحكاية والحكايتان اللتان تليانها وردت كذلك في كتب السيرة النبوية بأقل أو أكثر من التفاصيل الإضافية. انظر ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، بيروت، ج 2، ص 183؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1402، ص 52-62.

في ذلك فقال : "إني أناجي من لا تناجون"⁽¹²¹⁾. وانظر لما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم خديجة بحال الوحي أول ما فَعَجَّه وأرادت اختباره، فقالت له : "اجعلني بينك وبين ثوبك". فلما فعل ذلك، ذهب عنه. فقالت : "إنه ملك وليس بشيطان". ومعناه أنه لا يقرب النساء. وكذا سألت عن أحب الثياب إليه أن يأتيه فيها فقال : "البياض والخضرة". فقالت : "إنه الملك". بمعنى أن الخضرة والبياض من ألوان الخير والملائكة، والسواد من ألوان الشر والشياطين⁽¹²²⁾. وأمثال ذلك.

ومن علاماتهم أيضاً دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف. وقد استدلت خديجة على صدقه صلى الله عليه وسلم بذلك، وكذلك أبو بكر. ولم يحتاجا في أمره إلى دليل خارج عن حاله وخلقه. وفي الصحيح أن هرقل حين جاءه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم يدعو إلى الإسلام أحضر من وجد ببلده من قريش، وفيهم أبو سفيان، ليسألهم عن حاله. فكان فيما سأل أن قال : "بِمَ يأمركم؟" فقال أبو سفيان : "بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف"، إلى آخر ما سأل. وأجابه فقال : "إن يكن ما يقول حقاً إنه نبي، وسيملك ما تحت قدمي هاتين"⁽¹²³⁾. والعفاف الذي أشار إليه هرقل هو العصمة. فانظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلاً على صحة النبوة، ولم يحتاج إلى معجزة. فدل على أن ذلك من علامات النبوة.

ومن علاماتهم أيضاً أن يكونوا ذوي حَسَب في قومهم. وفي الصحيح : "ما بعث الله نبياً إلا في مَنَّة من قومه". وفي رواية أخرى : "في ثروة من قومه"، استدركه الحاكم على الصحيحين⁽¹²⁴⁾. وفي مسألة هرقل لأبي

(121) انظر البخاري الصحيح، ج 1، ص 219 ؛ ج 4، ص 440.

(122) انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج 2-1، ص 239.

(123) انظر البخاري، الصحيح، ج 1، ص 7.

(124) انظر المستدرک علی الصحيحین، حيدرآباد، 1334-1915/42-23، ج 2، ص 215.

سفیان، كما هو في الصحيح، قال : "كيف هو فيكم ؟" فقال أبو سفیان : "هو فينا ذو حسب". فقال هرقل : "والرسل تُبعث في أحساب قومهم"⁽¹²⁵⁾. ومعناه، أن تكون له عصبية وشوكة تمنعه من أذى الكفار، حتى يُبلِّغَ رسالات ربه ويَتِمَّ مرادُ الله من إكمال دينه وملته.

ومن علاماتهم أيضًا وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم. وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت معجزة. وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع في غير محل قدرتهم. وللناس في كيفية وقوعها ودلائلها على تصديق الأنبياء خلاف. فالمتكلمون، بناء على القول بالفاعل المختار، قائلون بأنها واقعة بقدرة الله، لا بفعل النبي. وإن كانت أفعال العباد عند المعتزلة صادرة عنهم، إلا أن المعجزة لا تكون من جنس أفعالهم، وليس للنبي فيها عند الجميع إلا التحدي⁽¹²⁶⁾ بها بإذن الله. وهو أن يستدل بها النبي قبل وقوعها على صدقه في مدَّعاه، فتتزل منزلة القول الصريح من الله بأنه صادق، وتكون دلائلها على الصدق قطعية. فالمعجزة الدالة مجموع الخارق والتحدي، ولذلك كان التحدي جزءًا منها. وعبارة المتكلمين صفة نفسها، وهو واحد لأنه معنى الذات عندهم.

والتحدي هو الفارق بينها وبين الكرامة والسحر، إذ لا حاجة فيهما إلى التصديق. فلا وجود للتحدي إلا إن وُجد اتفاقًا. وإن وقع التحدي في الكرامة عند من يميزها وكانت لها دلالة، فإنها هي على الولاية، وهي غير النبوة. ومن هنا منع الأستاذ أبو إسحق وغيره وقوع الخوارق كرامة، فراءًا من الالتباس بالنبوة عند التحدي بالولاية. وقد أريناك المغايرة بينهما، وأنه يتحدى بغير ما يتحدى به النبي، فلا لبس. على أن النقل عن الأستاذ ليس

(125) انظر البخاري، الصحيح، ج 3، ص 215.

(126) في موضوع المعجزة والتحدي عند المتكلمين، انظر البقلائي، كتاب التمهيد، القاهرة، 1947/1366، ص 114 و 121 وما بعدها؛ إمام الحرمين، الإرشاد، القاهرة، 1950/1369، ص 313؛ ابن حزم، الفصل، القاهرة، 1317-1899/21، ج 5، ص 2، 7 وما بعدها؛ الإيجي، المواقف، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص 339-342.

صريحًا، وربما حمل على إنكار أن يقع خوارق الأنبياء لهم بناء على اختصاص كل من الفريقين بخوارقه.

وأما المعتزلة، فالمانع من وقوع الكرامة عندهم أن الخوارق ليست من أفعال العباد، وأفعالهم معتادة، فلا خارق. وأما وقوعها على يد الكاذب تلبيسًا، فهو محال. أما عند الأشعرية، فلأن صفة نفس المعجزة التصديق والهداية. فلو وقعت بخلاف ذلك، انقلب الدليل شبهة، والهداية ضلالة، وأقول: والتصديق كذبًا، واستحالت الحقائق، وانقلبت صفات النفس. وما يلزم من فرض وقوعه المحال لا يكون ممكنًا. وأما عند المعتزلة، فلأن وقوع الدليل شبهة والهداية ضلالة قبيح، فلا يقع من الله.

وأما الحكماء، فالخارق عندهم من فعل النبي ولو كان في غير محل القدرة، بناء على مذهبهم في الإيجاب الذاتي. ووقوع الحوادث بعضها عن بعض متوقف على الشروط والأسباب الحادثة، مستندة أخيرًا إلى الواجب بالذات، الفاعل بالذات، لا بالاختيار. وأن النفس النبوية عندهم لها خواص ذاتية، منها صدور هذه الخوارق بقدرته، وطاعة العناصر له في التكوين. والنبي عندهم مجبول على التصريف في الأكوان متى توجه إليها واستجمع لها بما جعل الله له من ذلك. والخارق عندهم يقع للنبي، كان التحدي أو لم يكن. وهو شاهد بصدقه من حيث دلالاته على تصرف النبي في الأكوان، الذي هو من خواص النفس النبوية عندهم، لا بأنه يتنزل منزلة القول الصريح بالتصديق. فلذلك لا تكون دلالتها قطعية، كما هي عند المتكلمين، ولا يكون التحدي جزءًا من المعجزة، ولم يصح فارقًا لها عن السحر والكرامة. وفارقها عندهم عن السحر أن النبي مجبول على أفعال الخير، مصروف عن أفعال الشر، فلا يلم الشر بخوارقه. والساحر على الضد، فأفعاله كلها شر، وفي مقاصد الشر. وفارقها عن الكرامة، أن خوارق النبي مخصصة، كصعود السماء، والنفوذ في الأجسام الكثيفة، وإحياء الموتى، وتكليم الملائكة، والطيران في الهواء. وخوارق الولي دون ذلك، كتكثير

القليل، والحديث عن بعض المستقبل، وأمثاله، مما هو قاصر عن تصريف الأنبياء. ويأتي النبي بمثل خوارقه، ولا يقدر هو على مثل خوارق الأنبياء. وقد قرر ذلك المتصوفة فيما كتبوه في طريقتهم ونقلوه عن مواجدهم. وإذا تقرر ذلك، فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه. لأن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي، وتأتي المعجزة شاهدة به، وهذا ظاهر. والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز. فدلالته في عينه، ولا يفتقر إلى دليل أجنبي عنه، كسائر الخوارق مع الوحي. فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه. وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى إلي. فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة".⁽¹²⁷⁾ يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة، وهو كونها نفس الوحي، كان المصدق لها أكثر لوضوحها. فكثر المصدق والمؤمن، وهم التابع والأمة. والله تعالى أعلم.

ويدلك هذا كله على أن القرآن من بين الكتب الإلهية إنما تلقاه نبينا عليه السلام متلوًا كما هو بكلماته وتراكيبه، بخلاف التوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب السماوية. فإن الأنبياء يتلقونها في حال الوحي معاني ويعبرون عنها بعد رجوعهم إلى الحالة البشرية بكلامهم المعتاد لهم. ولذلك لم يكن فيها إعجاز. فاختص الإعجاز بالقرآن. وتلقى كتبهم مثلما يتلقى نبينا المعاني التي يسندنا إلى الله تعالى، كما يقع في كثير من رواية الأحاديث. قال صلى الله عليه وسلم فيما يحكي عن ربه ويشهد لتلقيه القرآن متلوًا قوله: "لا تحرك به لسانك لتعجل به، إن علينا جمعه وقرآنه".⁽¹²⁸⁾

(127) انظر البخاري، الصحيح، ج 3، ص 391، ج 4، ص 419.
* هذه الفقرة والفقرتان اللتان تليانها لا توجد إلا في مخطوطي [د] في الحاشية و [ذ] مندمجة في النص ص 142.

(128) الأيتان 16-17 من سورة القيامة (75).

الفصل الأول، المقدمة السادسة

وسبب نزولها ما كان يقع له من بداره إلى تدارس الآية خشية من النسيان، وحرصاً إلى حفظ ذلك المتلو المنزل. فتكفل الله له بحفظه بقوله: "إنا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون"⁽¹²⁹⁾. هذا هو معنى الحفظ الذي اختص به القرآن، لا ما ذهب إليه العامة، فإنه مجزئ عن المراد. وكثير من الآي يشهد لك بأنه نزل قرآنًا متلوًا معجزًا بسورة منه. ولم يقع لنبينا صلوات الله عليه من المعجزات أعظم منه ومن إيلاف العرب على دعوته: "لو أنفقت ما في الأرض جميعًا ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم"⁽¹³⁰⁾. فاعلم هذا وتذكره، تجده صحيحًا كما قررت لك. وتأمل ما يشهد لك به من ارتفاع رتبته على الأنبياء، وعلو مقامه صلى الله عليه وسلم.

ولنذكر الآن تفسير حقيقة النبوة، على ما شرحه كثير من المحققين. ثم نذكر حقيقة الكهانة، ثم الرؤيا، ثم شأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب.

[النبوة]

فنقول: اعلم أرشدنا الله وإياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان⁽¹³¹⁾، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجسماني، وأولا عالم العناصر المشاهد، كيف تدرج صاعدًا من الأرض إلى الماء، ثم إلى

(129) آية 9 من سورة الحجر (15).

(130) آية 63 من سورة الأنفال (8).

(131) يمي ابن خلدون هنا بالأكوان مختلف عوالم الجماد، والنبات، والحيوان، والإنسان. وقد عولجت مواضع تنظيم العالم وترتيب الموجودات وتطورها من طرف عدد كبير من المفكرين المسلمين، وبخاصة ابن سينا في كتاب الشفا وكتاب النجاة. انظر.

S. A. Nasr, *Introduction to Islamic cosmological doctrines. Conceptions of Nature and Methods used for its study by Ikhwān as-Safā, al-Bīrūnī and Ibn Sīnā*, Harvard University Press, 1964.

وفي نفس الموضوع، انظر بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، بيروت، 1961، ص 68-79.

ترتيب عالم التكوين

الهواء، ثم إلى النار، متصلًا بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد أن يستحيل إلى ما يليه صاعدًا وهابطًا، ويستحيل بعض الأوقات، والصاعد منها أُلطف مما قبله، إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك. وهي ألطف من الكل وعلى طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط. وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها.

ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان كالحلزونات والصدف، لم توجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق من الذي بعده.

واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان، صاحب الفكر والروية، يرتفع إليه من عالم القردة الذي استجمع فيه الكيس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل. وكان ذلك في أول أفق من الإنسان بعده.⁽¹³²⁾ وهذا غاية شهودنا.

ثم إننا نجد في العوالم على اختلافها آثارًا متنوعة. ففي عالم الحس آثار من حركة الأفلاك والعناصر، وفي عالم التكوين آثار من حركات النمو والإدراك، تشهد كلها بأن لها مؤثرًا مباينًا للأجسام. فهو روحاني ومتصل بالمكونات لوجود اتصال هذه العوالم في وجودها. وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولا بد فوقها من موجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضًا، وتكون ذواته إدراكًا صرفًا وتعقلًا محضًا. وهو عالم الملائكة. فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى

(132) نجد نفس الفكرة عند إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، بيروت، 1957، ج 4، ص 237-238، كما نجد لها عند ابن مسكويه، الفوز الأصغر، القاهرة، 1906/1325، ص 76.

الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتًا من الأوقات، وفي لحظة من اللحظات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل، كما نذكره بعد. ويكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها، شأن الموجودات المترتبة، كما قدمناه. فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل. هي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة منه المدارك العلمية والغيبية. فإن علم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان، وهذا على ما قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود، باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض. ثم إن هذه النفس الإنسانية غائبة عن العيان، وأثارها ظاهرة في البدن، وكأنه وجميع أجزائه، مجتمعة ومتفرقة، آلات للنفس ولقواها. أما الفاعلة، فالبطش باليد، والمشي بالرجل، والكلام باللسان، والحركة الكلية بالبدن متداقًا. وأما المدركة، وإن كانت قوى الإدراك مترتبة ومرتقية إلى القوة العليا منها وهي المفكرة التي يعبرون عنها بالناطقة، فقوى الحس الظاهر بآلاته من البصر والسمع وسائرهما ترتقي إلى الباطن، وأوله الحس المشترك، وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة. وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر، لأن المحسوسات لا تزدهم عليها في الوقت الواحد. ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال، وهو قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو، معجزًا عن المواد الخارجة فقط. وآلة هاتين القوتين في تصرفهما البطن الأول من الدماغ، مقدمه للأولى ومؤخره للثانية. ثم يرتقي الخيال إلى الوهمية⁽¹³³⁾ والحافظة. فالوهمية لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات، كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب وافتراس الذئب، والحافظة لإيداع المدركات كلها، متخيلة وغير متخيلة. وهي لها كالخزانة،

(133) الوهمية أو القوة الوهمية، وهي عند ابن سينا القوة التي موضوعها الوهم، أي الأفكار الخاصة المقتبسة من المحسوسات. وهي تأتي بعد التنظيمية والخيال، وقبل العقل. انظر الشفاء، ج 2 وص 291 والنجاة، ص 266.

تحفظها إلى وقت الحاجة إليها. وآلة هاتين القوتين في تصرفهما البطن المؤخر من الدماغ، أوله للأولى، ومؤخره للأخرى. ثم يرتقى جميعها إلى قوة الفكر، وآلته البطن الأوسط من الدماغ. وهو القوة التي تقع بها حركة الروية والتوجه نحو التعقل، تتحرك النفس بها دائماً، بما رُكِّبَ فيها من النزوع إلى ذلك لتخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية وتخرج إلى الفعل في تعقلها متشبهة بالمال الأعلى الروحاني، وتصير في أول مراتب الروحانيات في إدراكها بغير الآلات الجسمية. فهي متحركة دائماً ومتوجهة نحو ذلك. وقد تنسلخ بالكلية من البشرية وروحانياتها إلى الملكية من الأعلى من غير اكتساب، بل بما جعل الله فيها من الجبلية والفطرة الأولى في ذلك.

والنفوس البشرية في ذلك على ثلاثة أصناف : صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فيقنع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والوهمية على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية⁽¹³⁴⁾ التي للفكر في البدن. وكلها خيالي منحصر نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسدت فسد ما بعدها. وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني، وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم. وصنف متوجه بشك الحركة الفكرية نحو التعقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتر إلى آلات البدن بما جُعِلَ فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنة، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها. وهذه مدارك الأولياء، أهل العلوم اللدنية والمعارف

(134) من التصور والتصديق. حسب ابن سينا "كل علم فإنه إما تصور لمعنى ما وإما تصديق، وربما كان تصوراً بلا تصديق، مثل قول القائل إن الخلاء موجود ولا يصدق به ومثل من يتصور معنى الإنسان وليس له فيه ولا في شيء من المفردات تصديق ولا تكليب" انظر

Goichon, *Lexique philosophique d'Ibn Sina*, 191. الاقتباس عن الترجمة، ص 93.

الربانية، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ⁽¹³⁵⁾. وصنف مفلطور على الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيها وروحانيها، إلى الملكية من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللحظات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملائكة الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللحظة. وهؤلاء هم الأنبياء صلوات الله عليهم، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللحظة، وهي حالة الوحي، فطرة فطرهم عليها وجبلة صورهم فيها، ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية، بما ركب في غرائزهم من العصمة والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة، وركز في طبائعهم رغبة في العبادة تكتنف بتلك الوجهة وتشيع نحوها. فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى نشأوا بتلك الفطرة التي فُطروا عليها، لا باكتساب ولا صناعة.

فإذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك الملائكة الأعلى ما يتلقونه، عاجوا به على المدارك البشرية متنزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد. فتارة بسماع دوي كأنه رمز من الكلام، يأخذ منه المعنى الذي أُلقي إليه فلا ينقضى الدوي إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يُلقى إليه رجلاً، فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقي من الملك والرجوع على المدارك البشرية وفهمه ما أُلقي عليه كله كأنه في لحظة واحدة، بل أقرب من لمح البصر. لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعاً فتظهر كأنها سريعة. ولذلك سميت وحيًا، لأن الوحي في اللغة الإسراع.

واعلم أن الأولى، وهي حالة الدوي، هي رتبة الأنبياء غير المرسلين، على ما حققوه. والثانية، وهي حالة تمثل الملك رجلاً يخاطب، هي رتبة الأنبياء المرسلين. ولذلك كانت أكمل من الأولى. وهذا معنى الحديث الذي فسر فيه النبي صلى الله عليه وسلم الوحي، لما سأله الحرث بن هشام وقال: "كيف

(135) البرزخ في اللغة الحاجز بين شيئين، وفي الدين الوقت الذي يستمد بين الموت والبعث. في القرآن: "ومن وراءهم برزخ إلى يوم يبعثون".

يأتيك الوحي؟" فقال : " أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده علي ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال . وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً ، فيكلمني ، فأعي ما يقول " . وإنما كانت الأولى أشد ، لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة إلى الفعل ، فيعسر بعض العسر . ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية ، اختصت بالسمع ، وصعب ما سواه . وعند ما يتكرر الوحي ويكثر التلقي يسهل ذلك الاتصال . فعند ما يعوج إلى المدارك البشرية يأتي على جميعها ، وخصوصاً الأوضح منها ، وهو إدراك البصر .

وفي العبارة عن الوحي في الأولى بصيغة الماضي وفي الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة . وهي أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي ، فمثلت الحالة الأولى بالدوي الذي هو في المتعارف غير كلام ، وأخبر أن الفهم والوعي يتبعه غب انقضائه . فناسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعي بالماضي المطابق للانقضاء والانقطاع . ومثل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم ، والكلام يساوقه الوعي ، فناسب العبارة بالمضارع المقتضى للتجدد .

واعلم أن في حالة الوحي كلها على الجملة صعوبة وشدة قد أشار إليها القرآن . قال تعالى : " إنا سنلقي عليك قولاً ثقیلاً " (136) . وقالت عائشة : " كان مما يعاني من التنزيل شدة " . وقالت : " كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً " . ولذلك ما كان يحدث عنه في تلك الحالة من الغيبة والخطيط ما هو معروف . وسبب ذلك أن الوحي ، كما قررناه ، مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس . فتحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من أفقها إلى ذلك الأفق الآخر . وهذا هو معنى الغط الذي عبر به في مبدأ الوحي في قوله : " فغطّي حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال : "اقرأ" ، قلت : " ما أنا بقارئ " . وكذا ثانية وثالثة ،

(136) آية 5 من سورة المزمل .

كما في الحديث⁽¹³⁷⁾. وقد يفضي الاعتياد فيه بالتدرج شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله. ولذلك كان تَنَزُّلُ نُجُومِ الْقُرْآنِ وَسُورِهِ وآياته حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نُقِلَ في نزول سورة براءة في غزوة تبوك، وأنها أُنزِلَتْ كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته، بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المَفْصَلِ في وقت، وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان من آخر ما نزل بالمدينة آية الدين، وهي ما هي في الطول، بعد أن كانت الآيات تنزل بمكة مثل آيات سورة الرحمن، والذاريات، والمدثر، والضحي، والعلق، وأمثالها. واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي والمديني من السور والآيات. والله المرشد للصواب.

هذا محصل أمر النبوة.

[الكهانة]

وأما الكهانة⁽¹³⁸⁾ فهي أيضاً من خواص النفس الإنسانية. وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ عن البشرية إلى الروحانية التي فوقها، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء عليهم السلام، بما فُطِرُوا عليه من ذلك. وتقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية، كلاماً أو حركة، ولا بأمر من الأمور. إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر. وإذا كان ذلك وكان هذا الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية، فيعطي التقسيم العقلي أن هنا صنفاً

(137) انظر كذلك ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1-2، ص 231.

(138) هناك اختلاف في أصل كلمة كاهن التي تنتمي إلى كل من اللغات الكنعانية والآرامية والعربية. وقد كان الكاهن في الأصل يجمع بين وظائف المكلف بذبح القران وحارس البيت والكهانة والقيافة. ثم غلبت وظيفة الكهانة على الوظائف الأخرى. وقد حاول توفيق فهم تحديد محتوى هذه الوظيفة من خلال دراسة الكلمات المستعملة في الوثائق الموجودة للدلالة على الكاهن وهي: أنكل، حازي، فزاله، سادن، عراف، زاجر، قائف، ناشد، وغيرها. انظر . *Encyclopédie de l'Islam*, 2de édition, kâhin.

آخر من البشر، ناقصًا عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل. لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك ضد للاستعانة فيه، وشتان ما بينهما. فإذا أعطى تقسيم الوجود أن هنا صنفًا آخر من البشر مفطور على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها النزوع لذلك، وهي ناقصة عنه بالجبلية، فيكون لها بالجبلية عندما يعوقها العجز عن ذلك تشبُّت بأمور جزئية محسوسة أو متخيَّلة كالأجسام الشفافة، وعظام الحيوان، وسجع الكلام، وما يسبح من طير أو حيوان يستديم ذلك الإحساس أو التخيل، مستعينًا به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده ويكون كالملصق له. وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة. ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال، كان إدراكها في الجزئيات أكثر من الكليات، وتكون متشبَّهة بها غافلة عن الكليات. ولذلك ما تكون المتخيلة فيهم في غاية القوة، لأنها آلة الجزئيات. فتتغل فيها نفوذًا تامًا في نوم أو يقظة، وتكون عندها حاضرة عتيده تحضرها المتخيلة وتكون لها كالمرآة تنظر فيها دائمًا.

ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات، لأن وحيه من وحي الشياطين. وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشغل به عن الحواس ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فيهجس في قلبه عن تلك الحركة والذي يشيعها من ذلك الأجنبي ما يقذفه على لسانه. فربما صدق ووافق الحق، وربما كذب، لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم. فيعرض له الصدق والكذب جميعًا ويكون غير موثوق به. وربما يفزع إلى الظنون والتخمينات حرصًا على الظفر بالإدراك يزعمه وتمويهًا على السائلين.

وأصحاب هذا السجع هم المخصوصون باسم الكهان، لأنهم أرفع سائر أصنافهم. وقد قال صلى الله عليه وسلم في مثله: "هذا من سجع الكهان". فجعل السجع مختصًا بهم بمقتضى الإضافة. وقال لابن صياد⁽¹³⁹⁾ حين سأله

(139) لا يعرف إلا من خلال ما ورد فيه في صحيح البخاري.

كاشفًا عن حاله بالاختبار : "كيف يأتيك هذا الأمر ؟" فقال : "يأتيني صادق وكاذب". فقال : "حُطَّ عليك الأمر". يعني أن النبوة خاصيتها الصدق، فلا يعترها الكذب بحال، لأنها اتصال من ذات النبي بالملأ الأعلى من غير مشيع ولا استعانة بأجنبي. والكهانة، لما احتاج صاحبها بسبب عجزه إلى الاستعانة بالتصورات الأجنبية، فكانت داخلة في إدراكه والتبست بالإدراك الذي توجه إليه، فصار مختلطًا بها، وطرقه الكذب من هذه الجهة، فامتنع أن يكون نبوة. وإنما قلنا أن أرفع مراتب الكهانة حالة السجع، لأن معين السجع أخف من سائر المعينات من المراثيات والمسموعات. وتدل خفة المعين على قرب ذلك الاتصال والإدراك والبعد فيه عن العجز بعض الشيء.

وقد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة بما وقع من شأن رجم الشياطين بالشُّب بين يدي البعثة، وأن ذلك كان لمُثَمِّمهم من خبر السماء، كما وقع في القرآن⁽¹⁴⁰⁾. والكهان إنما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين، فبطلت الكهانة من يومئذ. ولا يقوم من ذلك دليل. لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من نفوسهم، كما قررناه. وأيضًا فالآية إنما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء، وهو ما يتعلق بخبر البعثة، ولم يُمنعوا مما سوى ذلك. وأيضًا فإنما كان ذلك الانقطاع بين يدي النبوة فقط، ولعلها عادت بعد ذلك إلى ما كانت عليه. وهذا هو الظاهر، لأن هذه المدارك كلها تخمد في زمن النبوة كما تخمد الكواكب والسرّج عند وجود الشمس، لأن النبوة هي النور الأعظم الذي يَخْفَى معه كل نور أو يذهب.

وقد زعم بعض الحكماء أنها إنما توجد بين يدي النبوة، ثم تنقطع، وهكذا مع كل نبوة وقعت. لأن وجود النبوة لا بد له من وضع فلكي يقتضيه، وفي تمام ذلك الوضع تمام تلك النبوة التي دل عليها. ونقص ذلك الوضع عن التمام يقتضي وجود طبيعة من ذلك النوع الذي يقتضيه ناقصه، وهو معنى

(140) آية 17 من سورة الحجر، وآية 7 من سورة الصافات.

الرؤيا

الكاهن على ما قررناه . فقبل أن يتم ذلك الوضع الكامل، يقع الوضع الناقص ويقتضي وجود الكاهن، إما واحدًا أو متعدّدًا. فإذا تم ذلك الوضع، تم وجود النبي بكماله وانقضت الأوضاع الدالة على مثل تلك الطبيعة، فلا يوجد منها شيء بعد. وهذا بناء على أن بعض الوضع الفلكي يقتضي بعض أثره، وهو غير مسلم. فلعل الوضع إنما يقتضي ذلك الأثر بهيئته الخاصة، ولو نقص بعض أجزائها فلا يقتضي شيئًا، إلا أنه يقتضي ذلك الأثر ناقصًا، كما قالوه. ثم إن هؤلاء الكهان إذا عاصروا زمن النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي ودلالة معجزته، لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوة، كما لكل إنسان من أمر النوم. ومعقولة تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد ما للنائم. ولا يصدّهم عن ذلك ويوقعهم في التّكذيب إلا وسواس المطامع بأنها نبوة لهم، فيقعون في العناد، كما وقع لأمية بن أبي الصلت، فإنه كان يطمع بأن يكون نبيًا، وكذا وقع لابن صباد ولسيلمه وغيرهم. فإذا غلب الإيمان وانقضت تلك الأمانى، آمنوا أحسن إيمان، كما وقع لطلّيحة الأسدي وقارب بن الأسود، وكان لهما في الفتوحات الإسلامية من الآثار الشاهدة بحسن الإيمان.

[الرؤيا]

وأما الرؤيا، فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات. فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل، كما هو شأن الذوات الروحانية كلها. وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية. وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم، كما نذكر، فتقتبس فيها علم ما تشوف إليه من الأمور المستقبلية، وتعود به إلى مداركها. فإن كان ذلك الاقتباس ضعيفًا وغير جلي، عانته بالمحاكاة والمثال في الخيال لتحصيله، فيحتاج من أجل هذه المحاكاة إلى التعبير. وقد يكون الاقتباس قويًا تستغني فيه عن المحاكاة، فلا يحتاج إلى تعبير، لخلوصه من الخيال والمثال.

والسبب في وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة، مستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلاً محضاً ويكمل وجودها بالفعل، فتكون حينئذ ذاتاً روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية. إلا أن نوعها في الروحانيات دون نوع الملائكة، أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشيء من مدارك البدن ولا غيره. فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت في البدن. ومنه خاص، كالذي للأولياء، ومنه عام للبشر على العموم، وهو أمر الرويا. وأما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات. ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكرراً في حالات الوحي، وهو عند ما يعوج على المدارك البدنية ويقع فيها ما يقع من الإدراك شبيهاً بحال النوم شبيهاً يينا، وإن كان حال النوم أدون منه بكثير.

فلأجل هذا الشبه، عبر الشارع عن الرويا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة⁽¹⁴¹⁾. وفي رواية، ثلاثة وأربعين. وفي رواية، سبعين. وليس العدد في جميعها مقصوداً بالذات، وإنما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب، بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه، وهي للتكثير عند العرب. وما ذهب إليه بعضهم في رواية ستة وأربعين، من أن الوحي كان في مبدئه بالرويا ستة أشهر، وهي نصف سنة، ومدة النبوة كلها بمكة والمدينة ثلاثة وعشرون سنة، فنصف السنة منها جزء من ستة وأربعين، فكلام بعيد عن التحقيق. لأنه إنما وقع ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، ومن أين لنا أن هذه المدة وقعت لغيره من الأنبياء؟ مع أن ذلك إنما يعطي نسبة زمن الرويا من زمن النبوة، ولا يعطي نسبة حقيقتها من حقيقة النبوة. وإذا تبين لك ما ذكرناه أولاً، علمت أن معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر إلى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء القطري لهم، صلوات الله عليهم.

ثم إن هذا الاستعداد البعيد، وإن كان عامّاً في البشر، فمعه عوائق وموانع كثيرة من حصوله بالفعل. ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة. ففطر الله

(141) انظر صحيح البخاري، ج 4، ص 348 وما بعدها.

البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبلي لهم، فتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تشوف إليه في عالم الحق، فتدرك في بعض الأحيان لمحة يكون فيها الظفر بالمقصود. ولذلك ما جعلها الشارع من المبشرات فقال : "لم يبق من النبوة إلا المبشرات". قالوا : "وما المبشرات يا رسول الله ؟" قال : "الرؤيا الصالحة، يراها الرجل الصالح أو تُرى له"⁽¹⁴²⁾.

وأما سبب ارتفاع حجاب الحواس بالنوم فعلى ما أصفه لك. وذلك أن النفس الناطقة إنما إدراكها وأفعالها بالروح الحيواني الجسماني، وهو بخار لطيف مركزه في التجويف الأيسر من القلب على ما في كتب التشريح للجالينوس وغيره. وينبعث مع الدم في الشريانات والعروق، فيعطي الحس والحركة وسائر الأفعال البدنية. ويرتفع لطيفه إلى الدماغ، فيعدل من برده ويتمم أفعال القوى التي في بطونه. فالنفس الناطقة إنما تدرك وتفعل بهذا الروح البخاري، وهي متعلقة به بما اقتضته حكمة التكوين في أن اللطيف لا يؤثر في الكثيف. ولما لطف هذا الروح الحيواني من بين المواد البدنية، صار محللاً لآثار الذات المبينة له في جسمانيته، وهي النفس الناطقة، وصارت آثارها حاصلة في البدن بوساطته. وقد كنا قدمنا أن إدراكها على نوعين : إدراك بالظاهر وهو الحواس الخمس، وإدراك في الباطن، وهو بالقوى الدماغية، وأن هذا الإدراك كله صارف لها عن إدراكها ما فوقها من ذوات الروحانيات التي هي مستعدة له بالفطرة.

ولما كانت الحواس الظاهرة جسمانية، كانت معرضة للوهن والفشل بما يدركها من التعب والكلال وتفشي الروح بكثرة التصرف. فخلق الله لها طلب الاستجمام لتجدد الإنراك على الصورة الكاملة. وإنما يكون ذلك بانحناس الروح الحيواني من الحواس الظاهرة كلها ورجوعه إلى الحس الباطن. ويعين على ذلك ما يغشى البدن من البرد بالليل، فتطلب الحرارة الغريزية أعماق البدن، وتذهب من ظاهره إلى باطنه، فتكون مشبعة مركبها،

(142) انظر صحيح البخاري، ج 4، ص 346.

وهو الروح الحيواني، إلى الباطن. ولذلك ما كان النوم للبشر في الغالب إنما هو بالليل.

فإذا انخس الروح عن الحواس الظاهرة، رجع إلى القوى الباطنة، وَخَفَتْ عن النفس شواغلُ الحس وموانعه ورجعت إلى الصور التي في الحافظة تمثل منها بالتركيب والتحليل صورًا خيالية. وأكثر ما تكون معتادة، لأنها مُتَتَرَعَةٌ من المدركات المتعاهدة قريبًا. ثم تنزلها إلى الحس المشترك الذي هو جامع الحواس الظاهرة، فيدركها على أنحاء الحواس الخمس. وربما التفتت النفس لفئة إلى ذاتها الروحانية مع منازعة القوى الباطنة، فتدرك إدراكها الروحاني لأنها مفطورة عليه، وتقنّب من صور الأشياء التي صارت متعلقة في ذاتها حينئذ. ثم يأخذ الخيال تلك الصور المدركة، فيمثلها بالحقيقة أو المحاكاة في القوالب المعهودة. والمحاكاة من هذه هي المحتاجة إلى التعبير، وتصرفها بالتركيب والتحليل في صور الحافظة قبل أن تدرك من تلك اللمحة ما تدرك هي أضغاث الأحلام.⁽¹⁴³⁾ وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان".⁽¹⁴⁴⁾ وهذا التفصيل مطابق لما ذكرناه. فالجلي من الله، والمحاكاة الداعية إلى التعبير من الملك، وأضغاث الأحلام من الشيطان، لأنها كلها باطل، والشيطان ينبوع الباطل.

هذه حقيقة الرؤيا⁽¹⁴⁵⁾ وما يسببها ويشيعها من النوم. وهي خواص للنفس الإنسانية موجودة في البشر على العموم، لا يخلو عنها أحد منهم. بل كل واحد من الأناسي فقد رأى في نومه ما صدق له في يقظته مرارًا غير واحدة، وحصل له على القطع أن النفس مدركة للغيب في النوم ولابد. وإذا جاز

(143) أضغاث الأحلام تعبير وارد في القرآن. انظر سورة يوسف، آية 44 وسورة الأنبياء، آية 5.
(144) انظر صحيح البخاري. إلا أن البخاري لم يذكر سوى نوعين من الأحلام، من الله ومن الشيطان. وقد استفاد علم الرؤيا عند المسلمين كثيرا من كتاب تعبير الرؤيا لأرطامدورس بعد أن ترجمه حنين ابن إسحق إلى العربية. انظر أرطامدورس الإفيسيسي، كتاب تعبير الرؤيا، تحقيق توفيق فهد، دمشق، 1964.
(145) يخصص ابن خلدون فصلا لتعبير الرؤيا في الفصل السادس من المقدمة. انظر ج 3، ص 65-70.

ذلك في عالم النوم، فلا يمتنع في غيره من الأحوال، لأن الذات المدركة واحدة، ونحوها صامة عامة في كل حال. والله الهادي إلى الحق.

ووقوع ما يقع من ذلك للبشر غالباً إنما هو من غير قصد ولا قدرة عليه. وإنما تكون النفس مستشفرة للشيء، فتقع لها تلك اللوحة في النوم، لا أنها تقصد إلى ذلك فتراه. وقد وقع في كتاب الغاية⁽¹⁴⁶⁾ وغيره من كتب أهل الرياضات ذكر أسماء تُذكرُ عند النوم، فيكون عنها الرؤيا فيما يُتَشَوَّفُ إليه. ويسمونها الحالومة.⁽¹⁴⁷⁾ ذكر منها مسلمة في كتاب الغاية حالومة سماها حالومة "الطبّاع التام"، وهي أن يقال عند النوم ويعد فراغ السر وصحة التوجه هذه الكلمات الأعجمية، وهي: تماغس بعدان يسواد وغداس نوفنا غادس⁽¹⁴⁸⁾، ويذكر حاجته. فإنه يرى الكشف عما يسأل عنه في النوم. وحكى أن رجلاً فعل ذلك بعد رياضة ليال في مأكله وذكره، فتمثل له شخص يقول: "أنا طباعك التام، فَسَلْ". وأخبره عما كان يتشوف إليه. وقد وقع لي أنا بهذه الأسماء مَرَّاءَ عجيبة، واطلعت بها على أمور كنت أتشوف إليها من أحوالي. وليس ذلك بدليل على أن القصد إلى الرؤيا يُحدثها، وإنما هذه الحالومات تُحدث استعداداً في النفس لوقوع الرؤيا. فإذا قوي الاستعداد كان أقرب للحصول ما يُستَعَدُّ له. وللشخص أن يفعل من الاستعداد ما أحب، ولا يكون دليلاً على إيقاع المستعد له. فالقدرة على الاستعداد غير القدرة على الشيء. فاعلم ذلك وتدبره فيما تجد من أمثاله. والله الحكيم الخبير.⁽¹⁴⁹⁾

(146) كتاب غاية الحكيم المنسوب إلى العالم الأندلسي مسلمة بن أحمد المجريطي. إلا أن هذا الكتاب وكذلك كتاب رتبة الحكيم بعد الآن موضوعاً. انظر الغاية، تحقيق ه. ريتير، برلين، 1933.

(147) يبدو أن كلمة حالومة مأخوذة من الكلمة الأرمية *hālōma*. انظر

F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, I, 212, note 310.

(148) يرى روزنتال أن هذه الكلمات أرمية.

(149) آية 18 من سورة الأنعام.

ثم* إنا نجد في النوع الإنساني أشخاصاً يخبرون بالكائنات قبل وقوعها بطبيعة فيهم يتميز فيها صنفهم من سائر الناس. ولا يرجعون في ذلك إلى صناعة، ولا يستدلون عليه بأثر من النجوم ولا غيرها، إنما نجد مداركهم في ذلك بمقتضى فطرتهم التي فُطروا عليها. وذلك مثل العرفان⁽¹⁵⁰⁾، والناظرين في الأجسام الشفافة كالمرايا وطساس الماء، والناظرين في قلوب الحيوان وأكبادها وعظامها، وأهل الزجر في الطير والسياب، وأهل الطرق بالخصى والحبوب من الحنطة والنوى. وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان، لا يسع أحداً جمدها ولا إنكارها. وكذلك المجانين تُلْقَى على ألسنتهم كلمات من الغيب، فيخبرون بها. وكذلك النائم والميت لأول موته أو نومه يتكلم بالغيب، وكذلك أهل الرياضة من المتصوفة لهم مدارك في الغيب على سبيل الكرامة معروفة.

ونحن الآن نتكلم على هذه الإدراكات كلها، ونبتدئ منها بالكهانة، ثم نأتي عليها واحدة واحدة إلى آخرها. ونقدم على ذلك مقدمة في النفس الإنسانية كيف تستعد لإدراك الغيب في جميع الأصناف التي ذكرناها. وذلك أنها ذات روحانية موجودة بالقوة من بين سائر الروحانيات، كما ذكرناه قبل. وإنما تخرج من القوة إلى الفعل بالبدن وأحواله. وهذا أمر مدرك لكل أحد. وكل ما بالقوة فله مادة وصورة. وصورة هذه النفس التي بها يتم وجودها هو عين الإدراك والتعقل. فهي توجد أولاً بالقوة مستعدة للإدراك وقبول الصور الكلية والجزئية. ثم يتم نشؤها ووجودها بالفعل بمصاحبة البدن وما يعودها بورود مدركاته المحسوسة عليها، وما تنتزع هي من تلك الإدراكات من المعاني الكلية. فتتعقل الصور مرة بعد أخرى حتى يحصل لها الإدراك

* نص هذه الفقرة والفقرات الثلاثة التي تليها يوافق النص الذي نجده في مخطوطتي [I] و [B] مع بعض التعديلات الطفيفة.

(150) يبدو أن العراف ذا مرتبة أدنى من مرتبة الكاهن لأنه لا يملك سوى قدرة التكهن. والعراف يأتيه وحيه من التابع أو الرعي، ويقال عنه إنه متبوع. وقد ينسب العراف أحياناً إلى الشعبذة. انظر توفيق نهدة ماه كاهن *Encyclopédie de l'Islam*, 2de éd., kâhin

أصناف إدراك الغيب

والتعقل صورة بالفعل. فتتم ذاتها، وتبقى النفس كالهولي⁽¹⁵¹⁾ والصور متعاقبة عليها بالإدراك واحدة بعد واحدة.

ولهذا نجد الصبي في أول نشوه لا يقتدر على الإدراك الذي لها من ذاتها لا في نوم ولا بكشف ولا بغيرهما. وذلك لأن صورتها التي هي عين ذاتها، وهي الإدراك والتعقل، لم تتم بعد، بل لم يتم لها انتزاع الكليات. ثم إذا تمت ذاتها بالفعل، حصل لها ما دامت مع البدن نوعان من الإدراك : إدراك بالآلات الجسم تؤديه إليها المدارك البدنية، وإدراك بذاتها من غير واسطة. وهي محجوبة عنه بالانغماس في البدن والحواس وشواغلها، لأن الحواس أبدا جاذبة لها إلى الظاهر بما فُطرت عليه أولاً من الإدراك الجسماني. وربما تنغمس عن الظاهر إلى الباطن، فيرتفع حجاب البدن لحظة، إما بالخاصية الموجودة لبعض البشر مثل الكهانة والطرق، أو بالرياضة مثل أهل الكشف من الصوفية. فتلتفت حينئذ إلى الذوات التي فوقها من الملائكة لما بين أفقها وأفقهم من الاتصال في الوجود، كما قرناه قبل. وتلك الذوات روحانية، وهي إدراك محض وعقول بالفعل. وفيها صور الموجودات وحقائقها، كما مر. فيتجلى فيها شيء من تلك الصورة وتقتبس منها علماً. وربما دفعت تلك الصور المدركة إلى الخيال، فتصرفه في القوالب المعتادة، ثم تراجع الحس بما أدركت إما مجرداً أو في قوالبه، فتخبر به. هذا هو شرح استعداد النفس لهذا الإدراك الغيبي. ولنرجع إلى ما وعدنا به من بيان أصنافه.

فأما الناظرون في الأجسام الشفافة من المرايا والظاس والمياه وقلوب الحيوان وأكبادها وعظامها وأهل الطرق بالخصى والنوى، فكلهم من قبيل الكهان. إلا أنهم أضعف رتبة فيه في أصل خلقهم، لأن الكاهن لا يحتاج في رفع حجاب الحس إلى كبير معاناة، وهؤلاء يعانونه بانحصار المدارك الحسية كلها في نوع واحد منها وأشرفها، البصر. فيعكف به على المراتي البسيط

(151) من الكلمة اليونانية هيلي hyle المرادفة للكلمة العربية مادة.

حتى يبدو له مدركه الذي يخبر عنه. وربما يظن أن مشاهدة هؤلاء لما يرونه هو في سطح المرأة، وليس كذلك. بل لا يزالون ينظرون في سطح المرأة إلى أن تغيب عن البصر ويبدو فيها بينهم وبين المرأة حجاب كأنه غمام تتمثل فيه صور هي مدركاتهم. فتشير إليهم بالمقصود فيما يتوجهون إلى معرفته من نفي أو إثبات، فيخبرون بذلك على نحو ما أدركوه. وأما المرأة وما يدرك فيها من الصور، فلا يدركونه في تلك الحال، وإنما ينشأ لهم بها هذا النوع الآخر من الإدراك. وهو نفساني، ليس من إدراك البصر، بل يتشكل به المدرك النفسي للحس كما هو معروف. ومثل ذلك يعرض للناظرين في قلوب الحيوان وأكبادها، وللناظرين في الماء والطساس، وأمثال ذلك.

وقد شاهدنا من هؤلاء من يشغل الحس بالبخور فقط ثم بالعزائم للاستعداد، ثم يخبر عما أدرك. ويزعمون أنهم يرون الصور متشخصة في الهواء تحكي لهم أحوال ما يتوجهون إلى إدراكه بالمثل والإشارة. وغيبة هؤلاء عن الحس أخف من الأولين. والعالم أبو الغرائب.

وأما الزجر، وهو ما يحدث من بعض الناس من التكلم بالغييب عند سنوح طائر أو حيوان والفكر فيه بعد مغيبه، وهي قوة في النفس تبعث على الحدس والفكر فيما زجر فيه من مرثي أو مسموع. وتكون قوته المتخيلة، كما قدمناه، قوية. فيبعثها في البحث مستعيناً بما رآه أو سمعه. فيؤديه ذلك إلى إدراك ما، كما تفعله القوة المتخيلة في النوم وعند ركود الحواس تتوسط بين المحسوس المرثي في يقظته وتجمعه مع ما عقلته، فيكون عنها الرويا.

أما المجانين*، فنفسهم الناطقة ضعيفة التعلق بالبدن لفساد أمزجتهم غالباً وضعف الروح الحيواني فيها. فتكون نفسه غير مستخرقة بالحواس ولا منغسة فيها بما شغلها في نفسها من ألم النقص ومرضه. وربما زاحمها على التعلق به روحانية أخرى شيطانية تشبث به وتضعف هذه عن مانعته، فيكون عنه التخبط. فإذا أصابه ذلك التخبط، إما لفساد مزاجه من فساد النفس في

* نص هذه الفقرة يوافق مخطوطتي [I] و[ب] مع بعض التعديلات. انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، جزء 4، ص 82.

ذاتها أو لما زاحمه من النفوس الشيطانية في تعلقه، غاب عن حسه جملة، فأدرك لمحة من عالم نفسه، وانطبع فيها بعض الصور وصرفها الخيال. وربما نطق على لسانه في تلك الحال من غير إرادة النطق.

وإدراك هؤلاء كلهم مَشُوبٌ فيه الحقُّ بالباطل، لأنه لا يحصل لهم الاتصال، وإن فقدوا الحس، إلا بعد الاستعانة بالتصورات الأجنبية، كما قررناه. ومن ذلك يجيء الكذب في هذه المدارك. وأما العرافون، فهم المتعلقون بهذا الإدراك، وليس لهم ذلك الاتصال. فيسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين بناء على ما يتوهمونه من مبادئ ذلك الاتصال والإدراك، ويدّعون بذلك معرفة الغيب، وليس منه على الحقيقة.

هذا* تحصيل هذه الأمور. وقد تكلم عليها المسعودي في مروج الذهب⁽¹⁵²⁾ فما صادف تحقيقاً ولا أصابه. ويظهر من كلام الرجل أنه كان بعيداً عن الرسوخ في المعارف، فينقل ما سمع من أهله ومن غير أهله. وهذه الإدراكات التي ذكرناها موجودة كلها في نوع البشر. فقد كان العرب يفزعون إلى الكهان في تعرف الحوادث، ويتنافرون إليهم في الخصومات ليعرفوهم بالحق فيها من إدراك غيبهم. وفي كتب أهل الأدب كثير من ذلك. واشتهر منهم في الجاهلية شَيْقُ من أنمار بن زرار، وسَطِيعُ من مازن بن غَسَّان. وكان يُدرج كما يدرج الثوب، ولا عظم فيه إلا الجمجمة. ومن مشهور الحكايات عنهما تأويلهما رؤيا ربيعة بن نصر وما أخبراه به من ملك الحبشة لليمن، وملك مضر من بعدهم، وظهور النبوة المحمدية في قريش. وكذا رؤيا الموبدان التي أولها سطيع، لما بعث إليه بها كسري عبد المسيح، فأخبره بشأن النبوة وخراب ملك فارس. وهذه كلها مشهورة.⁽¹⁵³⁾

* يحتفظ نص هذه الفقرة على ما ورد بالحرف في مخطوطتي [7] و[ب].

(152) انظر مروج الذهب، أبواب 50-53.

(153) انظر ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، بيروت بدون تاريخ، ج 2، ص 15-17.

وكذلك العرافون كان في العرب منهم كثير، وذكرهم في أشعارهم.
فقال :

فقلت لعراف اليمامة داوِني فإنك إن داوَيْتَنِي لطيب⁽¹⁵⁴⁾
وقال آخر:

جعلت لعراف اليمامة حكمة وعراف نَجِد إن هما شَفِيَانِي
فقالا شفاك الله والله ما لنا بما حملت منك الضلوع يدان

وعراف اليمامة هو رِيّاح بن عِجْلَة، وعراف نجد الأَبْلَق الأسدي.
ومن هذه المدارك الغيبية ما يصدر لبعض الناس عند مفارقة اليقظة
والتباسه بالنوم من الكلام على الشيء الذي يتشوف إليه بما يعطيه غيب ذلك
الأمر كما يريد. ولا يقع ذلك إلا في مبادئ النوم عند مفارقة اليقظة وذهاب
الاختيار في الكلام، فيتكلم كأنه مجبول على النطق، وغايته أن يسمعه
ويهفه. وكذلك يصدر عن المقتولين عند مفارقة رؤوسهم وأوساط أبدانهم
كلام يمثل ذلك. ولقد بلغنا عن بعض الجبابرة الظالمين أنهم قتلوا من سجونهم
أشخاصًا ليتعرفوا من كلامهم عند القتل عواقب أمورهم في أنفسهم
فأعلموهم بما يُستبشع.

وذكر مسلمة في كتاب الغاية له في مثل ذلك أن آدميًا إذا جُعِل في دَن
مملوء بدهن السمسم، ومكث فيه أربعين يومًا يُغَدَّى بالتين والجوز حتى
يذهب لحمه ولا يبقى منه إلا العروق وشَوْن رأسه، فيخرج من ذلك الدهن،
وحين يجف عليه الهواء يجيب عن كل شيء يُسأل عنه من عواقب الأمور
الخاصة والعامة. وهذا فعل من مناكير أفعال السحرة، لكن تفهم منه عجائب
العالم الإنساني.

(154) هذا البيت والبيتان اللذان يلياه للشاعر عروة بن حزام العنري. انظر ابن قتيبة، كتاب الشعر
والشعراء، طبعة ليدن، 1904، ص 396.

ومن الناس من يحاول حصول هذا المدرك الغيبي بالرياضة، فيحاولون بالمجاهدة موتاً صناعياً بإماتة جميع القوى البدنية، ثم محو آثارها التي تلونت بها النفس، وذلك يحصل بجمع الفكر وكثرة الجوع. ومن المعلوم على القطع أنه إذا نزل الموت بالبدن ذهب الحس وحجابه، واطلعت النفس على ذاتها وعالمها، فيحاولون ذلك بالاكتساب ليقع لهم قبل الموت منه ما يقع بعد الموت وتطْلُعُ النفسُ على المغيبات.

ومن هؤلاء أهل الرياضة السحرية، يرتاضون بذلك ليحصل لهم الاطلاع على المغيبات والتصرف في العوالم. وأكثر هؤلاء في الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، وخصوصاً بلاد الهند، ويُسمُّون هناك "الجوكية". ولهم كتب في كيفية هذه الرياضة كثيرة، والأخبار عنهم في ذلك غريبة.

وأما المتصوفة، فرياضتهم دينية وعِريّة من هذه المقاصد المذمومة. وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية لتحصل أذواق العرفان والتوحيد. ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع والجوع التغذية بالذكر، فيها تم وجهتهم في هذه الرياضة، لأنه إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله، وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية.

وحصول ما يحصل من معرفة الغيب أو التصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض، ولا يكون مقصوداً من أول الأمر. لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله، وإنما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب، وأخسر بها صفقة، فإنها في الحقيقة شرك. قال بعضهم: "من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني". فهم يقصدون بوجهتهم المعبود لا شيء سواه. وإن حصل أثناء ذلك ما يحصل فيالعرض وغير مقصود لهم. وكثير منهم يفر منه إذا عرض له ولا يحفل به، وإنما يريد الله لذاته لا لغيره. وحصول ذلك لهم معروف، ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فِراسة وكشفًا، وما يقع لهم من التصرف كرامة. وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم. وقد ذهب إلى إنكاره الأستاذ أبو إسحق الإسفرائيني وأبو محمد بن أبي زيد

المالكي في آخرين فرارًا من التباس المعجزة بغيرها. والمعوّل عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي، فهو كاف.

وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن فيكم محدثين، وإن منهم عمر". وقد وقع للصحابه من ذلك وقائع معروفة تشهد بذلك في مثل قول عمر رضي الله عنه: "ياسارية الجبل". وهو سارية بن زُئيم، كان قائدًا على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات، وتورط مع المشركين في معترك وهم بالانهزام، وكان بقربه جبل يتحيز إليه، فُرِعَ لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة، فناده: "ياسارية الجبل". وسمعه سارية يمكنه، ورأى شخصه هنالك. والقصة معروفة. ووقع مثلها أيضًا لأبي بكر في وصيته عائشة ابنته رضي الله عنها في شأن ما نحلها من أوسق التمر من حديثه، ثم نبهها على جدادة لتحوزه عن الورثة، فقال في سياق كلامه: "وإنما هما أخواك وأختاك". فقالت: "إنما هي أسماء، فمن الأخرى؟" فقال: "إن ذا بطن بنت خازجة أراها جارية". فكانت جارية. وقع في الموطأ⁽¹⁵⁵⁾ في باب ما لا يجوز من النحل.

ومثل هذه الوقائع كثيرة لهم ولن بعدهم من الصالحين وأهل الاقتداء، إلا أن المتصوفة يقولون إنه يقل في زمن النبوة إذ لا يبقى للمريد حاله بحضرة النبي. حتى أنهم يقولون إن المريد إذا جاء إلى المدينة النبوية سُلبَ حاله ما دام فيها حتى يفارقها. والله تعالى يرزقنا الهداية ويرشدنا إلى الحق.

ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون، أشبه بالمجانين من العقلاء. وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين، وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق، مع أنهم غير مكلفين. ويقع لهم من الإخبار عن الغيبات عجائب، لأنهم لا يتقيدون بشيء، فيطلقون كلامهم في ذلك، ويأتون منه بالعجائب. وربما ينكر الفقهاء

(155) مالك بن أنس، الموطأ، بيروت، 1984، كتاب الأقضية، ص 54.

أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة، وهو غلط. فإنه فضل الله يزيته من يشاء،⁽¹⁵⁶⁾ ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها. وإذا كانت النفس الإنسانية ثابتة الوجود، فإن الله تعالى يخصص بما شاء من مواهب. وهؤلاء القوم لم تُعَدَم نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال المجانين، وإنما فُقد لهم العقل الذي يُنَاطُ به التكليف، وهو صفة خاصة للنفس. وهي علوم ضرورية للإنسان يَسْتَدُّ بها نظره وَيَعْرِفُ أحوالَ معاشه واستقامة منزله. وكأنه إذا ميز أحوال معاشه لم يبق له عذر في قبول التكليف لإصلاح معاده. وليس مَنْ فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته، فيكون موجود الحقيقة، معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش. ولا استحالة في ذلك. ولا يتوقف اصطفاؤه الله عباده للمعرفة على شيء من التكليف.

وإذا صح ذلك، فاعلم أنه ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم. ولك في تمييزهم علامات. منها أن هؤلاء البهاليل تجد لهم وجهة ما لا يخلون عنها أصلاً من ذكر وعبادة، لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف. والمجانين لا تجد لهم وجهة أصلاً. ومنها أنهم يُخْلَقُونَ على البله من أول نشوئهم، والمجانين يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية. فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة، ذهبوا بالخيبة. ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر، لأنهم لا يتوقفون على إذن لعدم التكليف في حقهم، والمجانين لا تصرف لهم.⁽¹⁵⁷⁾

وهذا فصل انتهى بنا الكلام إليه، والله المرشد إلى الصواب.
وقد يزعم بعض الناس أن هناك مدارك للغيب من دون غيبة عن الحس.

(156) آية 54 من سورة المائدة.

(157) لقد سبق لابن خلدون أن عالج هذه المسألة في شفاء السائل لتهذيب السائل، انظر تحقيق ابن تايوت الطنجي، إستانبول، 1957، ص 107-108.

فمنهم المنجمون القائلون بالدلالات النجومية ومقتضى أوضاعها في الفلك وآثارها في العناصر، وما يحصل من الامتزاج بين طباعها بالتناظر ويتأدى من ذلك المزاج إلى الهواء. وهؤلاء المنجمون ليسوا من الغيب في شيء، إنما هي ظنون حدسية وتخمينات مبنية على التأثير النجمي وحصول المزاج منه للهواء، مع مزيد الحدس يقف به الناظر على تفصيله في الشخصيات في العالم، كما قاله بطليموس. ونحن نبين بطلان ذلك في محله إن شاء الله تعالى. ⁽¹⁵⁸⁾ ولو ثبت فغايتة حدس وتخمين، وليس مما ذكرناه في شيء.

خط الرمل

ومن هؤلاء قوم من العامة استنبطوا لاستخراج الغيب وتعرف الكائنات صناعة سموها خط الرمل، ⁽¹⁵⁹⁾ نسبة إلى المادة التي يضعون فيها عملهم. ومحصول هذه الصناعة أنهم صيروا من النقط أشكالاً ذات أربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفردية واستوائها فيها. فكانت ستة عشر شكلاً. لأنها إن كانت أزواجاً كلها أو أفراداً فشكلاً. وإن كان الفرد فيها في مرتبة واحدة فقط، فأربعة أشكال. وإن كان الفرد في مرتبتين، فستة أشكال. وإن كان في ثلاث مراتب، فأربعة أشكال. جاءت ستة عشر شكلاً، ميزوها كلها بأسمائها، ونوّعوها إلى سعود ونحوس، شأن الكواكب، وجعلوا لها ستة عشر بيتاً طبيعية بزعمهم، وكأنها البروج الإثني عشر التي للفلك والأوتاد الأربعة.

وجعلوا لكل شكل بيتاً وخطوطاً ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به، واستنبطوا من ذلك فتاً حاذوا به فنَّ النجامة ونوعَ قضائه. إلا أن

(158) انظر ج 3، ص 187-193.

(159) لقد خصص الباحث الفرنسي إدمون دوتي Edmond Douté وصفاً دقيقاً لهذه الطريقة كما كانت تمارس في المغرب في بداية القرن العشرين، حيث كانت معروفة تحت اسم خط الرمل أو ضرب الرمل. انظر Magie et religion en Afrique du Nord, Alger, 1908، ص 377-379.

أحكام النجامة مستندة إلى دلالات طبيعية، كما زعم بطليموس، وهذه إنما دلالاتها وضعية. وذلك أن بطليموس إنما تكلم في المواليد والقرانات التي هي عنده من آثار الكواكب والأوضاع الفلكية في عالم العناصر، وتكلم المنجمون من بعده في المسائل باستخراج الضمائر وتقسيمها على بيوت الفلك والحكم عليها بأحكام ذلك البيت النجومية. وهي التي ذكرها بطليموس.

واعلم أن الضمائر أمور نفسية ليست من عالم العناصر. فليست من آثار الكواكب ولا الأوضاع الفلكية ولا دلالة لهما عليها. نعم إنه صار لفن المسائل مدخل في صناعة النجامة من حيث الاستدلال بالكواكب والأوضاع، إلا أنه في غير مدلوله الطبيعي. فلما جاء أهل الخط عدلوا عن الكواكب والأوضاع استصعاباً لمعانة الارتفاع بالآلات وتعديل الكواكب بالحسبان، واستخرجوا هذه الأشكال الخطية وفرضوها ستة عشر بيتاً من بيوت الفلك وأوتاده، ونوعوها إلى سعد ونحس وممتزج، شأن الكواكب السيارة، واقتصروا على التسديس من المناظرة، ونزلوا الأحكام النجومية عليها كما في المسائل، لأن دلالة كل منها غير طبيعية، كما قدمناه.

وانتمحل هذه الصناعة كثير من البطالين للمعاش في المدن، وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها وأصولها، كما فعله الزناتي⁽¹⁶⁰⁾ منهم وغيره. وقد يكون من أهل هذه الصناعة من يتعرض بها لإدراك الغيب بإشغال الحس بالنظر في أشكال تلك الخطوط، فيعتريه حالة الاستعداد كما يعتري المفطورين على ذلك، كما نذكره بعد. وهؤلاء أشرف أهل هذه الصناعة.

* باقى هذه الفقرة ابتداء من هنا وال فقرات الأربعة التي تليها وردت في الحاشية للبعض منها وفي ورقة مضافة في البعض الآخر في مخطوطة [ت]، وأصبحت في النص في مخطوطني [ج] و[خ]. والمقطع بأكمله لم يرد لا في [1] ولا في [ب].

(160) أبو عبد الله محمد (ابن عثمان؟) الزناتي، لا يعرف بالضبط تاريخ مولده وموته. وهو يعتبر من أئمة هذا الفن، تعزى إليه مؤلفات عديدة من بينها الأقوال المرضية في الأحكام الرملية (انظر طبعة القاهرة 1326/1908 - 9) وكتاب الفصل في الرمل (انظر طبعة القاهرة 1280 - 1863 - 64).

وهم على الجملة يزعمون أن أصل ذلك من النبوات القديمة في العالم. وربما ينسبونها إلى إدريس⁽¹⁶¹⁾ أو دانيال، صلوات الله عليهما، شأن الصنائع كلها. وربما يدعون مشروعتها ويحتجون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: "كان نبي يخط، فمن وافق خطه فذاك". وليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرمل، كما يزعمه بعضهم، لأن معنى الحديث: كان نبي يخط، فيأتيه الوحي عند ذلك الخط. ولا استحالة في أن يكون ذلك عادة لبعض الأنبياء، فإنهم صلوات الله عليهم متفاوتون في إدراك الوحي. قال تعالى: "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض"⁽¹⁶²⁾. فمنهم من يأتيه الوحي ويكلمه الملك ابتداء من غير طلب ولا وجهة لذلك، ومنهم من يتوجه فيما يعرض له من أمور البشر بسؤال أمته عن مشكل أو تكليف أو نحو ذلك، فيتوجه وجهة ربانية يتعرض بها لكشف ما يريد من ذلك من الله. ويعطي التقسيم هنا قسمًا آخر إن وجد، لأن الوحي قد يكون وهو لا يستعد له بشيء من الأحوال، كالذي ذكرناه، وقد يكون وهو مستعد ببعض الأحوال، كما نقل في الإسرائيليات أن بعض الأنبياء كان يستعد لنزول الوحي بسماع الأصوات الطيبة الملحنة. وهذا النقل، وإن لم يكن متمكنًا في الصحة، إلا أنه غير بعيد. فالله تعالى يخص أنبياءه ورسله بما يشاء. وقد نقل لنا ذلك عن بعض الكبار من المتصوفة في التعرض للغيبة عن الحس بسماع الغناء، يتجرد بذلك لمداركه في مقامه دون النبوة. "وما منا إلا له مقام معلوم"⁽¹⁶³⁾. وإذا تقرر ذلك، وقد كنا قدمنا أن في أصحاب خط الرمل من يتعرض للكشف به بإشغال الحس بالنظر في تلك الخطوط والأشكال، فيعثره حينئذ

(161) دانيال هو النبي المذكور في التوراة. وإدريس يعتبر في الثقافة الإسلامية بمثابة نبي تقني، حيث ينسب إليه جملة من الصنائع، من بينها الخط والخياطة. ذكر مرتين في القرآن. وقد يشار إليه أحيانًا تحت اسم إينوخ Enoch أو إيلي Elie، الشخصيتان الواردتان في التوراة. من جهة أخرى، فقد أدخل المنجمون والكيماويون إدريس في نسب الهرامسة les Hermès.

(162) آية 254 من سورة البقرة (2).

* باقي هذه الفقرة ابتداء من هنا لم يرد إلا في مخطوطة [د]، ورقة 56 ب، وفي طبعة كوانترمير. ص 162.

(163) آية 164 من سورة الصافات (37).

الإدراك الغيبي الوجداني بالتفرغ عن الحس جملة، ويفارق المدارك البشرية إلى المدارك الروحانية. وقد مر تفسيرها. وهذا من الكهانة، من نوع النظر في العظام والمياه والمرايا، بخلاف من يقتصر في ذلك منهما على الأمر الصناعي الذي يحصل به على الغيب بالحدس والتخمين وهو لم يفارق المدارك الجسمانية بعد، جاثلاً في مرامي الظنون. فقد يكون شأن بعض الأنبياء الاستعداد بالخط في مقامه النبوي لخطاب الملك، كما يستعد به من ليس بنبي للإدراك الروحاني ومفارقة المدارك البشرية. إلا أن إدراكه روحاني فقط وإدراك النبي ملكي بالوحي من عند الله.

وأما مقامات أهل صناعة الخط في مدارك الحدس والتخمين، فحاش للأنبياء منها. فإنهم لا يُشَرَّعُونَ التكلم بالغيب ولا الخوض فيه لأحد من البشر. وقوله في الحديث "فمن وافق خطه فذاك"، أي فهو صحيح من بين الخط بما عضده من الوحي لذلك النبي الذي كانت عادته أن يأتيه الوحي عند الخط، أو تكون الإشارة بذلك إلى تعظيمه وعلو شأنه في اتخاذ خطوط الرمل، بل لا نسبة بينه وبينها إذا كان على ذلك الوجه الذي كان النبي يستعد به للوحي فيأتي على وفاته. وأما إذا أُخِذَ ذلك عن الخط مجرداً من غير موافقة وحي، فلا صحة فيه. وهذا معنى الحديث. والله أعلم.

وليس فيه دلالة على مشروعية خط الرمل ولا جواز انتحاله لتعرف الغيب، كما هو شأن أهله في المدن. وإن مال إلى ذلك بعضهم بناء على أن فعل النبي شريعة متبعة، فيكون مشروعاً على مذهب من يرى أن شرع من قبلنا شرع لنا. وليس هذا بمطابق لذلك. فإن الشرع إنما هو للرسول المرسلين للأمم، والحديث لم يدل على ذلك. وإنما دل على أن هذه الحالة تحصل لبعض الأنبياء. ويحتمل أن يكون غير مشروع، فلا يكون ذلك شرعاً، لا خاصاً بأئمة ولا عاماً لهم ولغيرهم. وإنما يدل على أنها حالة تقع لبعض الأنبياء خاصة، فلا تتعداه للبشر. وهذا آخر ما أردنا تحقيقه هنا. والله الملم للمصواب.

فإذا أرادوا استخراج مغيب بزعمهم عمدوا إلى قرطاس أو رمل أو دقيق،

فوضعوا النقط سطورًا على عدد المراتب الأربعة، ثم كرروا ذلك أربع مراتب، فتجيء ستة عشر سطرًا. ثم يطرحون النقط أزواجًا ويضعون ما بقي من كل سطر، زوجًا كان أو فردًا، في مرتبة على الترتيب، فتجيء أربعة أشكال، يضعونها في سطور متتالية. ثم يولدون منها أربعة أشكال أخرى من جانب العرض باعتبار كل مرتبة وما قبلها من الشكل الذي يإزائه وما يجتمع فيها من زوج أو فرد، فتكون ثمانية أشكال موضوعة في سطر. ثم يولدون من كل شكلين شكلًا تحتها باعتبار ما يجتمع في كل مرتبة من مراتب الشكلين أيضًا من زوج أو فرد، فتكون أربعة أخرى تحتها. ثم يولدون من الأربعة شكلين كذلك تحتها، ثم من الشكلين شكلًا كذلك تحتها. ثم من هذا الشكل الخامس عشر مع الشكل الأول شكلًا يكون آخر الستة عشر⁽¹⁶⁴⁾. ثم يحكمون على الخط كله بما اقتضته أشكاله من السعودة والنحوسة بالذات والنظر والحلول والامتزاج والدلالة على أصناف الموجودات وسائر ذلك تحكمًا غريبًا.

وكثرت هذه الصناعة في العمران، ووضعت فيها التواليف، واشتهر فيها الأعلام من المتقدمين والمتأخرين. وهي كما رأيت تحكم وهوى. والتحقيق الذي ينبغي أن يكون نصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة، ولا سبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفقطين على الرجوع عن عالم الحس إلى عالم الروح. ولذلك سعى المنجمون هذا الصنف كلهم بالزهريين، نسبة إلى ما تقتضيه دلالة الزهرة بزعمهم في أصل مواليدهم على إدراك الغيب.

فالخط وغيره من هذه، إن كان الناظر فيه من أهل هذه الخاصية وقصد بهذه الأمور التي ينظر فيها من النقط والعظام أو غيرها إشغال الحس ليرجع النفس إلى عالم الروحانيات لحظة، فهو من باب الطرق بالخصى والنظر في

(164) يؤدي ذلك إلى صورة نجد نسخة منها في النصوص الغريبة عند طاتري. انظر

Tannery, *Mémoires scientifiques*, Toulouse et Paris, 1920, IV, 345

طريقة العمل في خط الرمل - حساب النيم

قلوب الحيوانات والمرايا الشفافة، كما ذكرناه. وإن لم يكن كذلك، وإنما قصد معرفة الغيب بهذه الصناعة، فهذر من القول والعمل. والله يهدي من يشاء. والعلامة لهذه الفطرة التي فُطِرَ عليها أهلُ هذا الإدراك الغيبي أنهم عند توجههم إلى تعرف الكائنات يعترهم خروج عن حالتهم الطبيعية كالثواب، والتمطط، ومبادئ الغيبة عن الحس. ويختلف ذلك بالقوة والضعف على اختلاف وجودها فيهم. فمن لم توجد له هذه العلامات، فليس من إدراك الغيب من شيء، وإنما هو ساع في تنفيق كذبه.

حساب النيم⁽¹⁶⁵⁾

ومنهم طوائف يضعون قوانين لاستخراج الغيب ليست من الطور الأول الذي هو من مدارك النفس الروحانية، ولا من الحدس المبني على تأثيرات النجوم، كما زعمه بطلميوس، ولا من الظن والتخمين الذي يحاول عليه العرافون، وإنما هي مغالط يجعلونها كالمصائد لأهل العقول المستضعفة. ولست أذكر من ذلك إلا ما ذكره المصنفون وولع به الخواص.

فمن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النيم، وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لأرسطو، يُعرَفُ به الغالبُ من المغلوب في المتحاربين من الملوك. وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحدهما بحساب الجُمَّل المصطلح عليه في حروف أبجد من الواحد إلى الألف آحادًا وعشرات ومئين وألفًا. فإذا حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد، فاحسب اسم الآخر كذلك. ثم اطرَح كل واحد منهما تسعة تسعة، واحفظ بقية هذا وبقية هذا. ثم انظر بين العددين الباقيين من حساب الإسمين، فإن كانا مختلفين في الكمية وكانا معًا زوجين أو فردين، فصاحب الأقل منهما الغالب. وإن كان أحدهما

(165) ليس نعرف أي شيء عن معنى كلمة "نيم". انظر فروانز روزنتال، *The Muqaddimah*, p. 235, n. 359. لبعض التفاصيل حول استعمال هذا الحساب عند الإغريق وفي الثقافة العربية.

زوجًا والآخر فردًا، فصاحب الأكثر هو الغالب. وإن كانا متساويين في الكمية وهما معًا زوجان، فالمطلوب هو الغالب. وإن كانا معًا فردين فالطالب هو الغالب. ونقل هنالك بيتين في هذا العمل اشتهرا بين الناس وهما :

أرى الزوجَ والأفراد يسمو أقلها وأكثرها عند التخالف غالبُ
ويغلبُ مطلوبُ إذا الزوجُ يستوي وعند استواء الفرد يغلبُ طالبُ

ثم وضعوا لمعرفة ما يبقى من الحروف بعد طرحها بتسعة قانونًا معروفًا عندهم في طرح تسعة. وذلك بأن يجمعوا الحروف الدالة على الواحد في المراتب الأربعة. وهي (ا) الدالة على الواحد، و(ي) الدالة على العشرة، وهي واحد في مرتبة العشرات، و(ق) الدالة على المائة لأنها واحد في مرتبة المئين، و(ش) الدالة على الألف وهي واحد في مرتبة الآلاف. وليس بعد الألف عدد يُدَلّ عليه بالحروف، لأن الشين هي آخر أبجد. ثم رتبوا هذه الحروف الأربعة على نسق المراتب، فكان منها كلمة رباعية وهي (ايقش). ثم فعلوا ذلك بالحروف الدالة على اثنين في المراتب الثلاث وأسقطوا مرتبة الآلاف منها لأنها كانت آخر حروف أبجد، فكان مجموع حروف الاثنين في المراتب ثلاثة حروف وهي (ب) الدالة على الاثنين في الأحاد، و(ك) الدالة على اثنين في العشرات، وهي عشرون، و(ر) الدالة على اثنين في المئين وهي مائتان. وصبروها كلمة واحدة ثلاثية على نسق المراتب وهي (بكر). ثم فعلوا ذلك في الحروف الدالة على ثلاثة، فنشأت عنها كلمة (جلش). وكذلك إلى آخر حروف أبجد. وصارت تسع كلمات، نهاية عدد الأحاد. وهي : ايقش ، بكر، جلش، دمت، هنت، وصخ، زعد، حفظ، طضغ، مرتبة على توالي الأعداد. ولكل كلمة منها عددها الذي في مرتبته. فالواحد للكلمة (ايقش)، والاثنان للكلمة (بكر)، والثلاثة للكلمة (جلش)، وكذلك إلى التاسعة التي هي (طضغ)، فتكون لها التسعة. فإذا أرادوا طرح الاسم بتسعة

نظروا لكل حرف منه في أي كلمة من هذه الكلمات وأخذوا عددها مكانه، ثم يجمعون الأعداد التي يأخذونها بدلاً من حروف الاسم. فإن كانت زائدة على التسعة، أخذوا ما فضل عنها، وإلا أخذوه كما هو. ثم يفعلون كذلك بالاسم الآخر، وينظرون بين الخارجين بما قدمناه.

والسر في هذا القانون بين. وذلك أن الباقي في كل عقد من عقود الأعداد بطرح تسعة إنما هو واحد، فكأنه يجمع عدد العقود خاصة من كل مرتبة، فصارت أعداد العقود كلها كأنها أحاد، فلا فرق بين الاثنين والعشرين والمائتين والألفين، وكلها اثنان. وكذلك الثلاثة والثلاثون والثلاثمائة والثلاثة آلاف، كلها ثلاثة. فوضعت الأعداد على التوالي دالة على أعداد العقود، لا غير. وجعلت الحروف الدالة على أصناف العقود في كل كلمة من الأحاد والعشرات والمئين والألوف. وصار عدد الكلمة الموضوع عليها نائباً عن كل حرف فيها، سواء دل على الأحاد أو العشرات أو المئين أو الآلاف، فؤخذ عدد كل كلمة عوضاً من الحروف التي فيها، وتجمع كلها إلى آخرها كما قلناه. وهذا هو العمل المتداول بين الناس فيها منذ الأمد القديم.

وكان بعض من لقيناه من شيوخنا يرون أن الصحيح فيها كلمات أخرى تسعة مكان هذه ومتوالية كتواليها، ويفعلون فيها الطرح بتسعة مثل ما يفعلون بالأخرى سواء. وهي هذه: أرب، يسقك، جزلط، مدوص، هف، تحذن، غش، خع، تضبط، تسع كلمات على التوالي العدد، فيها الثلاثي والرابعي والثنائي. وليست جارية على أصل مطرد، كما تراه. لكن كان شيوخنا ينقلونها عن شيخ المغرب في هذه المعارف من النجامة والسيما وأسرار الحروف، وهو أبو العباس ابن البناء، ويقولون عنه إن العمل بهذه الكلمات في طرح حساب النيم أصح من العمل بكلمات أيقش. فالله أعلم كيف ذلك.

وهذه كلها مدارك للغيب غير مستندة إلى برهان ولا تحقيق. والكتاب الذي وجد فيه حساب النيم غير معزو إلى أرسطو عند المحققين، لما فيه من

الآراء البعيدة عن التحقيق، والبرهان يشهد لك بذلك، فتصفحه إن كنت من أهل الرسموخ.

الزايِرْجَة⁽¹⁶⁶⁾

ومن هذه القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب فيما يزعمون الزايِرْجَة المسماة "زايِرْجَة العالم" المعزوة إلى أبي العباس السبتي، من أعلام المتصوفة بالمغرب، كان في آخر المائة السادسة بمراكش ولعهد يعقوب المنصور من ملوك الموحدين.

وهي غريبة العمل، صنيعةٌ. وكثير من الخواص يولعون بإفادة الغيب منها بعملها المعروف الملقب، فيحرصون لذلك على حل رمزه وكشف غامضه. وصورتها التي يقع العمل عندهم فيها دائرة عظيمة في داخلها دوائر متوازية، منها للأفلاك وللعناصر وللمكونات وللروحانيات ولغير ذلك من أصناف الكائنات والعلوم. وكل دائرة مقسومة بأقسام فلكها إما البروج وإما العناصر أو غيرها. وخطوط كل قسم مارة إلى المركز، ويسمونها "الأوتار"، على كل وتر حروف متتابعة موضوعة. فمنها برشوم الزمام التي هي أشكال الأعداد عند أهل الدواوين والحسيان بالمغرب لهذا العهد، ومنها برشوم الغبار⁽¹⁶⁷⁾ المتعارفة. وفي داخل الزايِرْجَة وبين الدوائر أسماء العلوم ومواضع الأكوان.

(166) لا يعرف أصل هذه الكلمة ولا معناها بالضبط. ونسبتها إلى الكلمة الفارسية "زائشة" (= زيح) غير موثقة. وقد خلف أحد معاصري ابن خلدون المسمى بالمرجاني مؤلفاً حول الزايِرْجَة درس من طرف H.P.J. Reineaud. انظر

Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Khaldûn, *Hespéris*, XXX, 1943, p. 213-221.

يحكي المرجاني أنه لقي ابن خلدون في يسكرا سنة 1372، وأنه كانت له معه مناقشة حول أصل الزايِرْجَة.

(167) اسم هذه الأرقام يرجع إلى استعمالها في طريقة للحساب مستعارة من الفرس تعرف تحت اسم "حساب الغبار". وأرقام الغبار هذه، الآتية من الأرقام الهندية فتنكري devanagari دخلت إلى بلدان المغرب في وقت مبكر، كما يبدو، حيث استعملت من طرف علماء الرياضيات. وقد أدى تطورها إلى ما يسمى بـ "الأرقام العربية".

الزائرجة

وعلى ظهر الدوائر جدول متكرر البيوت المتقاطعة طولاً وعرضاً، يشتمل على خمسة وخمسين بيتاً في العرض، ومائة وإحدى وثلاثين في الطول، جوانب منه معمورة البيوت تارة بالعدد وأخرى بالحروف، وجوانب خالية البيوت ولا تعلم نسبة تلك الأعداد في أوضاعها ولا القسمة التي عينت البيوت العامرة من الخالية. وحفافي الزائرجة أبيات من عروض الطويل على روي اللام المنصوبة، تتضمن صورة العمل في استخراج المطلوب من تلك الزائرجة، إلا أنها من قبيل الألغاز في عدم الوضوح والجللاء. وفي بعض جوانب الزائرجة بيت من الشعر منسوب لبعض أكابر أهل الحدثان بالمغرب، وهو مالك بن وهيب، من علماء أهل إشبيلية، كان في الدولة اللمونية. ونص البيت :

سؤال عظيم الخلق حُرِّتَ فُصْنُ إِذْنٍ غرائب شكَّ ضَبْطُهُ الْجَدُّ مُثَلًّا

وهو البيت المتداول عندهم في العمل لاستخراج الجواب من السؤال في هذه الزائرجة وغيرها.

فإذا أرادوا استخراج الجواب عما يسأل عنه من المسائل كتبوا ذلك السؤال وقطعوه حروفاً، ثم أخذوا الطالع لذلك الوقت من بروج الفلك ودرجها وعمدوا إلى الزائرجة ثم إلى الوتر المكتنف فيها بالبرج الطالع من أوله ما رآ إلى المركز ثم إلى محيط الدائرة قبالة الطالع. فيأخذون جميع الحروف المكتوبة عليه من أوله إلى آخره والأعداد المرسومة بينها، ويصيرونها حروفاً بحساب الجُمَّل. وقد ينقلون أحادها إلى العشرات وعشراتها إلى المئين، وبالعكس فيها، كما يقتضيه قانون العمل عندهم. ويضعونها مع حروف السؤال، ويضيفون إلى ذلك جميع ما على الوتر المكتنف بالبرج الثالث من الطالع من الحروف والأعداد من أوله إلى المركز فقط، لا يتجاوزونه إلى المحيط. ويفعلون بالأعداد ما فعلوه بالأولى، ويضيفونها إلى

الحروف الأخرى. ثم يقطعون حروف البيت الذي هو أصل العمل وقانونه عندهم، وهو بيت مالك بن وهيب المتقدم الذكر، ويضعونها ناحية. ثم يضربون عدد درج الطالع في أس البرج. وأسه عندهم هو بعد البرج عن آخر المراتب، عكس ما عليه الأس عند أهل صناعة الحساب، فإنه عندهم البعد عن أول المراتب. ثم يضربونه في عدد آخر يسمونه "الأس الأكبر" و"الدور الأصلي"، ويدخلون بما يجتمع لهم من ذلك في بيوت الجدول على قوانين معروفة وأعمال مذكورة وأدوار معدودة، ويستخرجون منها حروفاً ويسقطون أخرى، ويقابلون بما معهم في حروف البيت وينقلون منه ما ينقلون إلى حروف السؤال وما معها. ثم يطرحون تلك الحروف بأعداد معلومة يسمونها "الأدوار". ويخرجون في كل دور الحرف الذي ينتهي عنده الدور ويعاودون ذلك بعدد الأدوار المعينة عندهم لذلك، فيخرج آخرها حروف متقطعة. وتؤلف على التوالي، فتصير كلمات منظومة في بيت واحد على وزن البيت الذي يقابل به العمل ورويه، وهو بيت مالك بن وهيب المتقدم، حسبما نذكر ذلك كله في فصل العلوم، عند كيفية العمل بهذه الزايرة.

وقد رأينا كثيراً من الخواص يتهافون على استخراج الغيب منها بتلك الأعمال ويحسبون أن ما وقع من مطابقة الجواب للسؤال في توافق الخطاب دليل على مطابقة الواقع، وليس ذلك بصحيح. لأنه قد مر لك أن الغيب لا يدرك بأمر صناعي البتة، وإنما المطابقة التي فيها بين الجواب والسؤال من حيث الإفهام والتوافق في الخطاب، حتى يكون الجواب مستقيماً وموافقاً للسؤال. ووقوع ذلك بهذه الصناعة في تكسير الحروف المجتمعة من السؤال والأوتار والدخول في الجدول بالأعداد المجتمعة من ضرب الأعداد المفروضة واستخراج الحروف من الجدول بذلك واطراح أخرى ومعاودة ذلك في الأوتار المعدودة ومقابلة ذلك كله بحروف البيت على التوالي غير مستنكر. وقد يقع الاطلاع من بعض الأذكياء على تناسب بين هذه الأشياء، فيقع له معرفة المجهول منها. فالتناسب بين الأشياء هو سر الحصول على المجهول من

المعلوم الحاصل للنفوس وطريق لحصوله سيما من أهل الرياضة، فإنها تفيد العقل قوة على القياس وزيادة في الفكر. وقد مر لك تحليل ذلك غير مرة. ومن أجل هذا المعنى ينسبون هذه الزائرجة في الغالب لأهل الرياضة. فهذه منسوبة للسبتي، ووقفت على أخرى منسوبة لسهل بن عبد الله.⁽¹⁶⁸⁾

ولعمري إنها من الأعمال الغريبة والمعانيات العجيبة. والجواب الذي يخرج منها فالسر في خروجه منظوماً فيها يظهر لي إنما هو المقابلة بحروف ذلك البيت، ولهذا يكون النظم على وزنه ورويه. ويدل عليه أنا وجدنا أعمالاً أخرى لهم في مثل ذلك أسقطوا فيه المقابلة بالبيت، فلم يخرج الجواب منظوماً، كما تراه عند الكلام على ذلك في موضعه.⁽¹⁶⁹⁾

وكثير من الناس تضيق مداركهم عن التصديق بهذا العمل ونفوذه إلى المطلوب، فينكر صحتها ويحسب أنها من التخيلات والإيهامات، وأن صاحب العمل بها بثت حروف البيت الذي ينظمه كما يريد بين أثناء حروف السؤال والأوتار، ويفعل تلك الصناعة على غير نسبة ولا قانون، ثم يجيء بالبيت ويوهم أن العمل جاء به على طريقة منضبطة. وهذا الحسبان توهم فاسد، حمل عليه القصور عن فهم التناسب بين الموجودات والمعلومات والتفاوت بين المداك والعقول. ولكن من شأن كل مدرك أن ينكر ما ليس في طوقه إدراكه. ويكفي في رد ذلك مشاهدة العمل بهذه الصناعة والحدس القطعي بأنها جاءت بعمل مطرد وقانون صحيح ولا مزية فيه عند من يباشر ذلك عن له مزيد ذكاء وحدس. وإذا كان كثير من المعايه في العدد الذي هو أوضح الواضحات يعسر على إدراكه لبعده النسبة فيه وخفائها، فما ظنك بمثل هذا مع خفاء النسبة فيه وغرابتها.

فلنذكر مسألة من المعايه يتضح لك بها شيء مما ذكرناه. مثاله: لو قيل لك

(168) سهل ابن عبد الله التستري، من مصنوفة القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. (ت 896/283).

(169) انظر الجزء الثالث، ص 150 وما بعدها.

خذ عدداً من الدراهم واجعل بإزاء كل درهم ثلاثة من الفلوس، ثم اجمع الفلوس التي أخذت، واشتر بها طائراً، ثم اشتر بالدراهم كلها طيوراً بسعر ذلك الطائر، فكم الطيور المشتراة ؟

فجوابه أن يقول : هي تسعة . لأنك تعلم أن فلوس الدرهم أربعة وعشرون، وأن الثلاثة ثمنها، وأن عدة أثمان الواحد ثمانية . فكأنك جمعت الثمن من كل درهم إلى الثمن من الآخر، فكان كله ثمن طائر، وهي ثمانية طيور، عدة أثمان الواحد . وتزيد على الثمانية طائراً آخر، وهو المشتري بالفلوس المأخوذة أولاً وعلى سعره اشتريت بالدراهم . فتكون تسعة .

فأنت ترى كيف خرج لك الجواب المضمر بسر التناسب الذي بين أعداد المسألة . والوهم أول ما تلقى إليك هذه وأمثالها إنما يجعله من قبيل الغيب الذي لا تمكن معرفته . فظهر أن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها . وهذا إنما هو في الوقائع الحاصلة في الوجود أو العلم . وأما الكائنات المستقبلية إذا لم تُعلم أسباب وقوعها ولا ثبت لنا خبر صادق عنه، فهو غيب لا تمكن معرفته .

فإذا تبين لك ذلك، فالأعمال الواقعة في هذه الزايرة كلها إنما هي في استخراج ألفاظ الجواب من ألفاظ السؤال، لأنها كما رأيت استنباط حروف على ترتيب من الحروف بعينها على ترتيب آخر . وسر ذلك إنما هو من تناسب بينها يطلع عليه بعض دون بعض . فمن عرف ذلك التناسب تيسر عليه استخراج ذلك الجواب بتلك القوانين . والجواب يدل في مقام آخر من حيث موضوع ألفاظه وتراكيبه على وقوع أحد طرفي السؤال من نفي أو إثبات . وليس هذا من المقام الأول، إنما يرجع إلى مطابقة الكلام لما في الخارج . ولا سبيل إلى معرفة ذلك من هذه الأعمال، بل البشر محجوبون عنه . وقد استأثر الله بعلمه . والله يعلم وأنتم لا تعلمون⁽¹⁷⁰⁾ .

* توجد في مخطوطتي [1] و[ب] بعد المقدمة السادسة مقدمة سابعة سقطت في الروايات اللاحقة . انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 4، ص 123-124 .

(170) آيتا 216 و 232 من سورة البقرة (2)، آية 66 من سورة آل عمران (3)، آية 19 من سورة النور (24) .

الفصل الثاني من الكتاب الأول

في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل
وما يعرض في ذلك من الأحوال
وفيه أصول وتمهيدات

[1] في أن أجيال⁽¹⁾ البدو والحضر طبيعية

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاحي والكمالي.

فمنهم من يتحل الفلح من الغرسة والزراعة، ومنهم من يتحل القيام على الحيوان من الشاء والبقر والمعز والنحل* والدود للقر لتنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد، إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء البدو أمرًا ضروريًا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجات معاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك.

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق

(1) يعني ابن خلدون بكلمة جيل هنا مجموعة من البشر يعيشون في إطار اجتماعي موحد، أي في إطار مجتمع في المعنى المصري. فيما يخص المعاني الأخرى لكلمة جيل، انظر حاشية رقم 3، ص 5.
* والبقر والإبل والنحل [ب].

الفصل الثاني، 1

الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنيق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحصين*. ثم تزيد أحوال الرفه والرغد، فتجبيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنيق في علاج القوت واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالات البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها، والانتهاه بالصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها. فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويعالون في صروحها ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمهنتهم من لبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضر⁽²⁾. ومعناه الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من يتحلل في معاشه الصنائع، ومنهم من يتحلل التجارة. وتكون مكاسبهم أغنى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشهم على نسبة وُجدهم. فقد تبين أن أحوال البدو والحضر طبيعية، لا بد منها، كما قلناه.

* نهاية الجملة في [ب]: للتحصين والاحتصام [ب].

(2) تدل كلمة حضر عادة على البلد الذي يسكنه قوم مستقرون، بخلاف البدو. إلا أن ابن خلدون يستعملها هنا كما نرى في معنى أهل المدن.

[2] في أن جيل العرب في الخليقة طبيعي

قد قدمنا في الفصل قبله أن أهل البدو هم المتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري في الأقوات والملابس المساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقتصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي. فيتخذون البيوت من الشعر أو الوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة^{*}، إنما هو قصد الاستظلال والكن، لا ما وراءه. وقد يأوون إلى الغيران والكهوف. وأما أقواتهم فيتناولونها بيسير العلاج أو بغير علاج البتة، إلا ما مسَّته النار.

فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح، كان المقام به أولى من الظعن. وهؤلاء سكان المدائر والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه في السائمة مثل البقر والغنم، فهم طواعن في الأغلب لارتداد المسارح والمياه لحيوانهم، إذ التقلب في الأرض أصلح بها. ويسمون شاوية. ومعناه القائمون على الشاء^{**} والبقر. ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح

* أو من الشجر أو من الطين غير منجدة [أ]، [ب].

** الشاء [ب].

الطيبة به* . وهؤلاء مثل البربر، والترك، وإخوانهم من التركمان والصقالبة** . أما من كان معاشهم في الإبل، فهم أكثر ظعنًا وأبعد في القفر مجالاً، لأن مساح التلول ونباتها وشجرها لا تستغني به الإبل في قوام حياتها عن مرعى الشجر في القفر، وورود مياه الملهة، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراؤا من أذى البرد إلى دفء هوائه وطلبًا لمفاحص التناج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فصلاً ومخاضاً وأحوجها في ذلك إلى الدفء، فاضطروا إلى إبعاد النجعة. وربما ذادتهم الحامية عن التلول أيضاً، فأوغلوا في القفار نفرة عن النصفة منهم والجزاء بعداؤهم. فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، وتنزلوا من أهل الحواضر منزلة*** الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوانات العجم. وهؤلاء هم العرب. وفي معناهم طواعن البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق****. إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداءة، لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشاء والبقر معها.

فقد تبين لك أن جيل العرب طبيعي لا بد منه في العمران.
والله الخلاق العليم⁽³⁾

* المسارح به [1]، [ب].

** والترك والصقالبة [1]، [ب].

*** وتنزلوا من الأدميين منزلة [1]، [ب].

**** والأكراد بالمشرق [1]، [ب].

(3) آية 86 من سورة الحجر (15) وآية 81 من سورة ياسين.

[3] في أن البدو أقدم من الحضار وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران والأمصار ومدد لها

قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزين عما فوقه، وأن الحضار، الْمُعْتَمِدُونَ بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه. وكان الضروري أصل، والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضار سابق عليها. لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الترف والكمال إلا إذا كان الضروري حاصلًا. فخشونة البداوة قبل رفة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي، يجرى إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياض الذي تحصل به أحوال الترف وعوائده، عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه من قياد المدينة. وهكذا شأن أهل القبائل البدوية كلهم. والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته.

وبما يشهد لنا أن البدو أصل للحضار ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بضاحية ذلك المصر وفي قراه، وأنهم أَيْسَرُوا فسكتوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضار. وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ثانية عن أحوال البداوة، وأنها

أصل لها، فتفهمه.

ثم إن كل واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه. فرب حي أعظم من حي، وقبيلة أعظم من قبيلة، ومصر أوسع من مصر، ومدينة أكثر عمراناً من مدينة.

وقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها، كما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة، الذي هو متأخر عن عوائد الضرورة المعاشية.

[4] في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر

وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت منهية لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر. قال صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجّسانه".⁽⁴⁾ وبقدر ما يسبق إليها من أحد الخلقين تبعه عن الآخر، ويصعب عليها اكتسابه. فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بعد عن الشر، وصعب عليه طريقه. وكذا صاحب الشر، إذا سبقت إليه أيضاً عوائده.

وأهل الحضر لكثرة ما يعانونه من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوّنت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، ويعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم. فنجد الكثير منهم يقدعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبارائهم وأهل محارمهم، لا يصدّهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً.

* لقبول جميع ما يرد [1]، [ب].

(4) انظر صحيح البخاري، ج 1، ص 326.

** يعانون من أحوال المعاملات وعوائد [1]، [ب].

وأهل البدو، وإن كانوا مُقْبِلِينَ على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري، لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المدمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر. وهو ظاهر. وقد نوضح فيما بعد⁽⁵⁾ أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير. فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. والله يحب المتقين⁽⁶⁾.

ولا يُعْتَرَضُ على ذلك بما ورد في حديث البخاري من قول الحجاج لِسَلَمَةَ بن الأَكْوَع، وقد بلغه أنه خرج إلى سكنى البادية، فقال له: "ارتددت على عقبيك، تعرّبت". فقال: "لا، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لي في البدو"⁽⁷⁾.

فاعلم أن الهجرة افترضت أول الإسلام على أهل مكة ليكونوا مع النبي صلى الله عليه وسلم حيث حل من المواطن، ينصرونه ويظاهرونه على أمره ويحرسونه. ولم تكن واجبة على الأعراب، أهل البادية، لأن أهل مكة يسهم من عصبية النبي صلى الله عليه وسلم في المظاهرة والحراسة ما لا يمس غريهم من بادية الأعراب. وقد كان المهاجرون يستعيذون بالله من التعرّب، وهو سكنى البادية، حيث لا تجب الهجرة. وقال صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن أبي وقاص عند مرضه بمكة: "اللهم امض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم"⁽⁸⁾. ومعناه أن يوقفهم للملازمة المدينة وعدم التحول عنها،

(5) انظر الجزء الثاني، ص 702-706.

(6) آية 76 من سورة آل عمران (3).

(7) انظر صحيح البخاري، ج 4، ص 373.

* المقطع من هنا إلى آخر الفصل لم يرد على هذه الصورة في [1] و [ب]. انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، جزء 4، ص 136.

(8) انظر صحيح البخاري، ج 1، ص 326.

أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضار

فلا يرجعون عن هجرتهم التي ابتدوا بها. وهو من باب الرجوع على العقب في السعي إلى وجه من الوجوه. وقيل إن ذلك كان خاصاً بما قبل الفتح. وحين كثر المسلمون واعتزوا وتكفل الله لنبيه بالعصمة من الناس، فإن الهجرة ساقطة حينئذ، لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا هجرة بعد الفتح". وقيل سقط إنشاؤها عن مسلم بعد الفتح. وقيل سقط وجوبها عن أسلم وهاجر قبل الفتح. والكل مجمعون على أنها بعد الوفاة ساقطة، لأن الصحابة اقتصروا من يومئذ في الآفاق وانتشروا، ولم يبق إلا فضل السكنى في المدينة، وهو هجرة. فقول الحجاج لسلمة حين سكن البادية: "ارتددت على عقبيك، تعرّبت"، نعي عليه في ترك السكنى بالمدينة بالإشارة إلى الدعاء المأثور الذي قدمناه، وهو قوله: "ولا تردهم على أعقابهم"، ولقوله "تعرّبت" إلى أنه صار من الأعراب الذين لا يهاجرون. وأجاب سلمة بإنكار ما ألزمه من الأمرين، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أذن له في البدو، ويكون ذلك خاصاً به كشهادة خزيمة وعناق أبي بردة⁽⁹⁾. أو يكون الحجاج إنما نعى عليه ترك السكنى بالمدينة فقط لعلمه بسقوط الهجرة بعد الوفاة. وأجابه سلمة بأن اغتنامه لإذن النبي صلى الله عليه وسلم أولى وأفضل. فما أثره به واختصه إلا لمعنى علمه فيه. وعلى كل تقدير فليس فيه دليل على مذمة البدو الذي عبّر عنه بالتعرّب، لأن مشروعية الهجرة إنما كان، كما علمت، لمظاهرة النبي صلى الله عليه وسلم وحراسته، لا لمذمة البدو. فليس في النعي على ترك هذا الواجب بالتعرّب دليل على مذمة التعرّب. والله أعلم.

(9) العناق هي الماعز البالغة سنة من العمر. والإشارة هنا إلى شهادة خزيمة بن ثابت التي اعتبرها النبي بصفة استثنائية بمثابة شهادة شخصين، من جهة، ومن جهة أخرى إلى أبي بردة بن هانئ بن نيار الذي ضحى بأصحبة قبل الصلاة، خلافاً للسنّة المتبعة، ولكن مع ذلك، قبلها له الرسول بصفة استثنائية. انظر صحيح البخاري، ج 4، ص 21.

[5] في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة

والسبب في ذلك أن أهل الحضرة ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، واكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى اليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، لا تهيئهم هيعة، ولا يتفكر لهم صيد. فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح، وربيت على ذلك منهم أجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مشواهم، حتى صار ذلك خلقا لهم يتنزل منزلة الطبيعة.

وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم ولا يتقون فيها بغيرهم. فهم دائما يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غارًا في المجالس وعلى الرحال وفوق الأفتاب، يتوجسون للنبات والهيئات، وينفردون في القفر والبيداء مدلين بآسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم

* البسالة [1]، [ب].

أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة

البأس خُلُقًا والشجاعة سَجِيَّة يرجعون إليها متى دعاهم دأع أو استفرَّهم صارخ. وأهل الحضرة مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم، لا يملكون معهم شيئًا من أمر أنفسهم. وذلك مُشَاهِد بالعيان، حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد الماء ومشارع السبل. وسبب ذلك ما شرحناه. وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي أُلِّفَ من الأحوال حتى صار له خُلُقًا وَمَلَكَةً وعادة تنزل من منزلة الطبيعة والجِبِلَّة. واعتبر ذلك في الأدميين تجده كثيرًا صحيحًا⁽¹⁰⁾. والله يخلق ما يشاء.

* من أنفسهم [ب].

** وعادة وديلاً تنزل [أ] : وعادة وديلاً ينزل [ب].

*** نهاية الجملة في [أ] و [ب] : ذلك نجد منه كثيراً في الأدميين.

(10) آية 47 من سورة آل عمران.

[6] في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم، ذاهية بالمنعة منهم

وذلك أنه ليس كل أحد مالكا أمر نفسه، إذ الروماء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم. فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره، ولا يد. فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة لا يُعْأَنَى منها حكمٌ ولا منع وصُدُّ، كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها. وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطو، فتكسر حينئذ من سَوْرَة بأسهم وتذهب المَنَعَة عنهم لما يكون^{٢٠} من التكاسل في النفوس المضطهدة، كما نبينه.

وقد نهى عمر سعدًا رضي الله عنهما عن مثلها لما أخذ زُهْرَة بن حَوِيَّة سَلَبَ الجالِثُوس وكانت قيمته خمسة وسبعين ألفًا من الذهب، وكان اتبع الجالانوس يوم القادمية فقتله وأخذ نسله، فانتزعه^{٢١} منه سعد وقال: "ألا انتظرت في اتباعه إذني". وكتب إلى عمر يستأذنه. فكتب إليه عمر: "تعمد

^{٢٠} رفيقة لا يعانى [١]، [ب].

^{٢١} بالقهر والسطو والإعاقبة، فتكسر حينئذ سطوة بأسها وتذهب منعها من نفسها لما يكون [١]، [ب].

^{٢٢} الذهب، فانتزعه [١]، [ب].

إلى مثل زهرة، وقد صلي بما صلي به وبقي عليك ما بقي من حريك، فتكسر قرنه وتفسد قلبه". وأمضى له عمر سلبه⁽¹¹⁾.

وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب، فمذهبة للبأس بالكلية. لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك. وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأُخذت من عهد الصبا، أثرت في ذلك بعض الشيء، لرباه على المخافة والالتقياد. فلا يكون مدلاً ببأسه.

ولهذا نجد المتوحشين من العرب، أهل البدو، أشد بأساً من تأخذه الأحكام. ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرياهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً ولا يكادون يدافعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المتحليين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة، الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوفاق والهيئة. فتفهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس.

ولا تستنكرن ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشرعية، ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأساً، لأن الشارع صلوات الله عليه، لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعاً فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب. ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وأدابه المتلقاة نقلاً، يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق. فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت، ولم تخذشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه: "من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه^{***} وبقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد.

(11) انظر تاريخ الطبري طبعة دار المعارف، ج 3، ص 567-568.

* الصغر [1]، [ب].

** الأضياع [1] : الشيوخ [ب].

*** والشرعية وقد كانوا أشد الناس بأساً [1]، [ب].

**** هنا تنتهي الجملة في [1].

ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم صار الشرع علماً وصناعة يُؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام، نقصت بذلك سورة البأس فيهم. فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية، فغير مفسدة، لأن الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما يؤثّر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتها في وليدهم وكهولهم. والبدو بمعزل عن هذه المنزلة، لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب⁽¹²⁾. ولهذا قال أبو محمد بن أبي زيد في كتابه أحكام المعلمين والمتعلمين إنه لا ينبغي للمؤدّب أن يضرب أحدًا من الصبيان في التعليم فوق ثلاثة أسواط⁽¹³⁾، نقله عن شريح القاضي⁽¹⁴⁾. واحتج له بعضهم بما وقع في حديث بدء الوحي من شأن الغط، وأنه كان ثلاث مرات⁽¹⁵⁾. وهو ضعيف. ولا يصلح شأن الغط أن يكون دليلاً على ذلك، لبعده عن التعليم المتعارف. والله الحكيم الخبير⁽¹⁶⁾.

* الوازعة، وجمعوا إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الحاكم [1] و[ب].

** هنا ينتهي هذا الفصل في [1] و[ب].

(12) سوف يذكر ابن خلدون مرة أخرى بهذه القاعة عند معالجته لموضوع تربية الأبطال. انظر الفصل السادس، ص 1074-1075. ومن المعلوم أن هناك عدد كبير من الكتب التي وضعت مبكراً من طرف الفقهاء المسلمين في شؤون التعليم والتنظيم المدرسي. ومن أقدم ما كتب في هذا الميدان المؤلف الصغير لسجنون المسمى كتاب آداب المعلمين. انظر نشرة تونس، 1972.

(13) قاضي الكوفة في عهد عمر.

(14) انظر في هذا الموضوع ص 1074-1075.

(15) آية 18 من سورة الأنعام (6) وغيرها.

[7] في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية

اعلم أن الله سبحانه ركب في طباع البشر الخير والشر، كما قال تعالى :
"وهديناه النجدين". وقال تعالى : "فألهمها فجورها وتقواها".⁽¹⁶⁾
والشر أقرب الحلال إليه إذا أهول في مرعى عوائده ولم يهذب الاقتداء
بالدين. وعلى ذلك الجم الغفير إلا من وفقه الله. ومن أخلاق الشر فيهم
الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت
يده إلى أخذه، إلا أن يصدّه وازع. كما قال :

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

فأما المدن والأمصار، فعدوان بعضهم على بعض يدفعه الحكام والدولة بما
قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم إلى بعض أو يعدو
عليه. فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان من
الحاكم بنفسه. وأما العدوان الذي من خارج المدينة، فيدفعه سياج الأسوار

(16) آية 10 من سورة البلد (90) وآية 8 من سورة الشمس (91).
* نهاية الجملة في [ب] : قال المتنبي.

الفصل الثاني، 7

عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهائياً، ويدفعه زياد الحماية من أحوال الدولة عند الاستعداد والمقاومة.

وأما أحياء البدو، فيزج بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وُقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة. وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم. ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نُفِرة كل أحد على نسبه وعصبية أهم. وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والثُرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجود في الطباع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم. واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن إخوة يوسف حين قالوا لأبيه: "لئن أكله الذئب ونحن عصبية إنا إذا لخاسرون"⁽¹⁷⁾. والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبية¹⁸ له.

وأما المتفردون⁽¹⁸⁾ في أنسابهم، فقل أن تصيب أحداً منهم نفرة على صاحبه. فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب، تسلل¹⁹ كل واحد منهم يبغي النجاة بنفسه خيفة واستيحاشاً من التخاذل. فلا يقتدرون من أجل ذلك على سكنى القفر لما أنهم حينئذ طعمة لمن يُلْتَهَمهم من الأمم سواهم. وإذا تبين ذلك في السكنى التي تحتاج إلى المدافعة والحماية، فبمثله يتبين لك في كل أمر يُحمَل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال من العصبية، كما ذكرناه آنفاً. فاتخذة إماماً تقتدى به فيما نوره عليك من بعد. والله الموفق.

* باليسالة [1]، [ب].

(17) آية 14 من سورة يوسف (12).

** العصبية [2]، [ب].

(18) المتفردون، أي الذين يعيشون فرادى منعزلين، بالمقابل مع المجموعة البشرية كالقبيلة والأشخاص الذين ينتمون إليها.

** بالشر تسلل [1]، [ب].

[8] في أن العصبية إنما تكون من الالتحام
بالنسب أو ما في معناه

وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر، إلا في الأقل. ومن صلتها الثمرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصبيهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فإذا كان النسب الواصل بين المتناصرين قريبًا جدًّا بحيث حصل به الالتحام والاتحاد، كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجرد ما ووضوحها. وإذا بُعد النسب بعض الشيء، فربما تُنوّسِي بعضُها، وتبقى منه شهرة، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراؤًا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه.

ومن هذا الباب الولاء والخلف، إذ نُصرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اعتصام جاريها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب. وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبًا منها. ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "تعلموا من

* جانبها [1]. [ب].

أنسابكم ما تصلون به أرحامكم⁽¹⁹⁾. بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام، حتى تقع المناصرة والنصرة. وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له. ونفعه له إنما هو في هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعمة، كما قلناه. وإذا كان إنما يُستفاد من الخبر البعيد، ضَعُف فيه الوهم وذهبت فائدته، وصار الشغل به مجاناً ومن أعمال اللهو المنهى عنه. ومن هذا الاعتبار معنى قولهم: "النسب علم لا ينفع، وجهالة لا تضر". بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتفت النعمة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة حيثئذ فيه.

والله أعلم.

(19) انظر . Concordance, II, 238 b. نجد نفس الحديث على لسان عمر في رسالة ابن أبي زيد. انظر نشرة ل. برشي، ص 326.
* نهاية الجملة في [1] و [ب]: عنه عند الحكماء.
** وهذا معنى قولهم [1] ، [ب].

[9] في أن الصريح من النسب إنما يوجد
للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم

وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء الموطن، حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة، وهي بما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها، والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله، كما تقدم. والقفر مكان الشظف والسغب، فصار لهم إلماً وعادة، وربيث فيها أجيالهم حتى تمكنت خلقاً وجبلة. فلا ينزع إليهم أحد من الأم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال. بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى القرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه. فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها، ولا تزال بينهم محفوظة صريحة. واعتبر ذلك في مضر من قريش، وكنانة، وثقيف، وبني أسد، وهذيل، ومن جاورهم من خزاعة، لما كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، ويعدوا من أرياف الشام والعراق ومعادن الأدم والحبوب، كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عُرف فيها شوبٌ.

* أحد أن يساهمهم [1].

وأما العرب الذين كانوا في التلول في معادن الحصب للمراعي والعيش من حَمِير وكَهْلان، مثل لَحْم وجُدَام وغَسَّان وطَيء وقُضاعة وإياد، فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم. ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف. وإنما جاءهم ذلك من قِيل العجم ومخالطتهم. وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم، وإنما هذا للعرب فقط. قال عمر: "تعلموا النسب، ولا تكونوا كَبَيْط السَّوَاد إذا سُئِلَ أحدهم عن أصله قال: "من قرية كذا". هذا إلى ما لحق هؤلاء العرب، أهل الأرياف، من الازدحام مع الناس على البلد الطيب والمراعي الحصبية، فكثر الاختلاط وتداخلت الأنساب. وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: "جُنْدُ قِنْسَرِينَ"، "جند دمشق"، "جند العواصم". وانتقل ذلك إلى الأندلس. ولم يكن لأطراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح، حتى عُرِفُوا بها وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم. ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الأنساب بالجملة وقُفِدَت ثمرتها من العصبية، فاطَّرَحَت. ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدورها***، وبقي ذلك في البدو كما كان. والله وارث الأرض ومن عليها.

* ما تعرف. ولا نجد أحداً منهم يخلو عن الخلاف والجهل بأصل نسبه. وإنما [1]، [ب].

** الاختلاط مع [1]، [ب].

*** هنا تنتهي الجملة في [7] و [ب].

[10] في اختلاط الأنساب كيف يقع

إنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بنزوع إليهم أو حلف أو ولاء، أو لفرار من قومه بجناية أصابها. فيُدعى بنسب هؤلاء ويُعدُّ منهم في ثمراته من النعمة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال. وإذا وُجدت ثمرات النسب، فكأنه وُجد. لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء أو من هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكأنه التحم بهم. ثم إنه قد يُتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به، فيخفى على الأكثر. فما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب، ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام، والعرب والعجم. وانظر خلاف الناس في نسب آل المنذر وغيرهم تبين شيئاً من ذلك.

ومنه شأن بحيلة في عرقجة بن هرثمة لما ولاء عمر عليهم فسألوه الإعفاء منه وقالوا: "هو فينا نزيّف"، أي كخيل ولصيق، وطلبوا أن يولي عليهم جريراً. فسأله عمر عن ذلك، فقال عرقجة: "صدقوا يا أمير المؤمنين. أنا رجل من الأزدي، أصبت دماً في قومي ولحقت بهم". وانظر منه كيف اختلط عرقجة

* هنا تنتهي الجملة في [أ] و[ب].

ببجيلة ولبس جلدتهم ودُعِيَ بنسبهم حتى ترشح للرئاسة عليهم لولا علم بعضهم بوشائجه. ولو غفلوا عن ذلك وامتد الزمان لثُوسِيَ بالجملة، وعُدَّ منهم بكل وجه ومذهب. فافهم، واعتبر سرّ الله في خليقته. ومثل هذا كثير لهذا العهد ولما قبله من العهود.

* سنة [1].

[11] في أن الرئاسة على أهل العصبية
لا تكون في غير نسبهم

وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب. والغلب إنما يكون بالعصبية، كما قدمناه. فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلبة عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية بالنسب، إنما هو ملصقٌ نزيّف. وغاية التعصب له بالولاء والحلف، وذلك لا يوجب له غلبًا عليهم البتة. وإن فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتَنَوَّسَ عهده الأول من الالتصاق ولبس جلدتهم ودُعيَ بنسبهم، فكيف له الرئاسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه، والرئاسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد، يُعَيَّنُ له الغلبُ بالعصبية؟ فالأولية التي كانت لهذا الملصق قد عُرف فيها التصاقه من غير شك، ومنعه ذلك الالتصاق من الرئاسة حينئذ. فكيف تُنَوَّلَت عنه وهو على حال الإلصاق، والرئاسة لا بد وأن تكون موروثّة عن مستحقها، لما قلناه من التغلب بالعصبية؟

وقد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلحقون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب* من شجاعة أو

* في ذلك النسب [1]، [ب].

كرم أو ذكر كيف اتفق، فينزعون إلى ذلك النسب ويتورطون بالدعوى في شعوبه. ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح في رئاستهم والظعن في شرفهم.

وهذا كثير للناس في هذا العهد. ومن ذلك ما تدعيه زناتة جملة أنهم من العرب. ومنه ادعاء أولاد رباب، المعروفين بالحجازيين من بني عامر، إحدى شعوب زُغبة، أنهم من بني سُليمان، ثم من الشريد منهم. لحق جدهم ببني عامر بجازا يصنع الحرجان، واختلط بهم والتحم بنسبهم حتى رأس عليهم، ويسمونه الحجازي.

ومن ذلك ادعاء بني عبد القوي بن العباس، من توجين، أنهم من ولد العباس بن عبد المطلب، رغبة في هذا النسب الشريف وغلطاً باسم العباس بن عَظيمة أبي عبد القوي. ولم يُعلم دخول أحد من العباسيين إلى المغرب، لأنه كان منذ أول دولتهم على دعوة العلويين^{***} أعدائهم من الأدارسة والعباسيين، فكيف يسقط العباسي إلى أحد من شيعة العلويين؟

وكذلك ما يدعيه أبناء زيان، ملوك بني عبد الواد، أنهم من ولد القاسم بن إدريس، ذهباً إلى ما اشتهر في نسبهم أنهم من ولد القاسم. فيقولون بلسانهم الزناتي: "آيت القاسم"، أي، بنو القاسم. ثم يدعون أن القاسم هذا هو القاسم بن إدريس، أو القاسم بن محمد بن إدريس. ولو كان ذلك صحيحاً فغاية القاسم هذا أنه فر من مكان سلطانه مستجيراً بهم. فكيف تتم له الرئاسة عليهم في باديتهم؟ وإنما هو غلط من قبل اسم القاسم، فإنه كثير الدوران في الأدارسة. فتوهموا أن قاسمهم من ذلك النسب، وهم غير محتاجين لذلك. فإن منالهم للملك والعزة إنما كان بعصبيتهم، ولم يكن بادعاء علوية ولا عباسية ولا شيء من الأنساب.

* بني عامر أنهم [1]، [ب].

** شهوة [1]، [ب].

*** تنتهي الجملة هنا في [ب].

الرتاسة على أهل العصيبة

وإنما يحمل على هذا المُتَقَرَّبُونَ إلى الملوك بمنازعهم ومذاهبهم ويشتهر حتى يبعد عن الرد. فلقد بلغني عن يغمرا من بن زيان، مُؤَثِّل سلطانهم، أنه لما قيل له ذلك نكره وقال بلغته الزناتية ما معناه : "أما الدنيا والملك، فنلناه بسُيُوفنا لا بهذا النسب. وأما نفعه في الآخرة، فمردود إلى الله". وأعرض عن المُتَقَرَّبِ إليه بذلك.

ومن هذا الباب ما يدعيه بنو سعد، شيوخ بني يزيد من زغبة، أنهم من ولد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وبنو سلامة شيوخ بني يذليلتين، من توجين، أنهم من سُليم. وكذا الدواودة، شيوخ رباح، أنهم من أعقاب البرامكة. وكذلك بنو مُهَنَّأ، أمراء طي بالمشرق، يدعون فيما بلغنا أنهم من أعقابهم. وأمثال ذلك كثير. ورئاستهم في قومهم مانعة من ادعاء هذه الأنساب، كما ذكرناه، بل يعين أن يكونوا من صريح ذلك النسب وأقوى عصبياته. فاعتبره، واجتنب المغالطة فيه.

ولا تجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين بنسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرتاسة في هرغة، قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتهاه بالعلم والدين ودخول قبائل المصامدة في دعوته. وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم⁽²⁰⁾. والله عالم الغيب والشهادة.

* البرامكة. وأمثال ذلك كثير. وكذلك [1]، [ب].

(20) لقد عالج ابن خلدون موضوع نسب المهدي ابن تومرت بالتفصيل في المقدمة العامة للكتاب. انظر ص 38-40.

** بعد هذا الفصل نجد في [1] و[ب] فصلاً بعنوان : في أن الرياسة لا تزال في نصابها من أهل العصيبة. انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 4، ص 152.

[12] في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة
لأهل العصبية، ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه

وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال. ومعنى البيت أن يُعد الرجل في آبائه أشرفاً مذكورين تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليه تجلّة في أهل جلدته لما وقر في نفوسهم من تجلّة سلفه وشرفهم بخلالهم. والناس في نشوئهم وتناسلهم معادن. قال صلى الله عليه وسلم: "الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا." (21) فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب.

وقد بينا أن ثمة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للثمرة و التناصر. فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوضح، وثمرتها أقوى. وتعدد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها، فيكون الحسب والشرف أصيلاً في أهل العصبية لوجود ثمة النسب. وتتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية، لأنه سرها. ولا يكون للمتفردين من أهل الأمصار بيت إلا بالمجاز. وإن توهّموه

(21) انظر A. J. Wensinck, J. P. Mensing, et alii., *Concordance et Indices de la tradition musulmane* (Concordance), Leyde, 1936, II, 1106.

فزخرف من الدعاوي. وإذا اعتبرت الحسب في الأمصار، وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفاً في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع. وهذا مغاير لسر العصبية التي هي ثمرة النسب وتعدد الآباء. لكنه يُطْلَق عليه حسب وبيت بالمجاز* بعلاقة ما فيه من تعدد الآباء المتعاقبين على طريقة واحدة من الخير ومسالكه، وليس حسباً بالحقيقة وعلى الإطلاق. وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال، ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة، كما تقدم، ويختلطون بالغمار، ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من أشرف البيوتات أهل العصابات، وليسوا** منها في شيء لذهاب العصبية جملة. وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم مؤسسون بذلك.

وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل. فإنه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت أولاً لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل من لدن إبراهيم عليه السلام إلى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم. ثم بالعصبية ثانياً وما أتاهم الله به من الملك الذي وعدهم به. ثم انسلخوا عن ذلك أجمع، وضربت عليهم الذلة، وكُتِبَ عليهم الجلاء في الأرض، وانفردوا بالاستعباد والكفر آفاقاً من السنين. ثم ما زال هذا الوسواس مصاحباً لهم فتجدهم يقولون: "هذا هروني، هذا من نسل يوشع، هذا من عقب كالب، هذا من سبط يهودا"، مع ذهاب العصبية ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة. وكثير من أهل الأمصار غيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب إلى هذا الهذيان.

وقد غلط أبو الوليد ابن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص كتب*** المعلم الأول، فقال: "والحسب هو أن يكون من قوم

* حسب بالمجاز [أ]، [ب].

** البيوتات، وليسوا [أ]، [ب].

*** كتاب [أ]، [ب].

قديم نزلهم بالمدينة⁽²²⁾. ولم يتعرض لما ذكرناه. وليت شعري، ما الذي ينفعه قَدَمُ نزلهم بالمدينة إن لم تكن لهم عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه. فكأنه أطلق الحسب على تعديد الآباء فقط، مع * أن الخطابة إنما هي استمالة من تؤثر استمالاته، وهم أهل الحل والعقد. وأما من لا قدرة له البتة، فلا يُلْتَمَعُ إليه، ولا يقدر على استمالة أحد، ولا يُستمال هو. وأهل الأمصار من الحضر بهذه المثابة. إلا أن ابن رشد ربي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها، فبقى في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور من تعديد الآباء على الإطلاق، ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليفة.

والله بكل شيء عليم.

(22) انظر تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1960، ص 41.
* أطلق الحسب، مع [1]، [ب].

[13] في أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع
إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم

وذلك أنا قدمنا الآن أن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية. فإذا اصطنع أهل العصبية قومًا من غير نسبهم أو استرقوا العبدى والموالي والتحموا بهم، كما قلناه، ضرب معهم أولئك الموالى والمصطنعون بسهمهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها، كما قال صلى الله عليه وسلم: "مولى القوم منهم، وسواء كان مولى رق أو مولى اصطناع وحلف"⁽²³⁾.

وليس نسب ولادته نافعا له في تلك العصبية، إذ هي مبينة لذلك النسب. وعصبية ذلك النسب مفقودة، لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر وفقدانه أهل عصبيتها. فيصير من هؤلاء، ويندرج فيهم. فإذا تعددت له الآباء في هذه العصبية، كان له بينهم شرف ويبت على نسبته في ولائه واصطناعهم لا يتجاوز به إلى شرفهم، بل يكون أدون منهم على كل حال.

وهذا شأن الموالى في الدول والخدمة كلهم. فإنهم إنما يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة وخدمتها وتعدد الآباء في ولائها. ألا ترى إلى موالى الترك في

(23) انظر صحيح البخاري، ج 4، ص 290.

دولة بني العباس وإلى بني برمك من قبلهم وبني نُوَيْبَحَتْ، كيف أدركوا البيت والشرف، وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة ؟ فكان جعفر بن يحيى بن خالد من أعظم الناس بيتاً وشرقاً بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه، لا بالانتساب في الفرس. وكذا موالي كل دولة وخدمتها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها. ويضمحل نسبه الأقدم، إن كان من غير نسيها، ويبقى ملغى لا عبرة به في أصلته ومجده. وإنما المعتبر نسبة ولائه واصطناعه، إذ فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف. فكان شرفه مشتق من شرف مواليه، وبيته من بنائهم. فلم ينفعه نسب الولادة، وإنما بنى مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتريبة. وقد يكون نسبه الأول في لحمة عصبية ودولة، فإذا ذهبت وصار ولاؤه واصطناعه في أخرى لم ينفعه الأول لذهاب عصبيته، وانتفع بالثاني لوجودها.

وهذا حال بني برمك، إذ المنقول أنهم كانوا أهل بيت في الفرس من سَدَنَةِ بيوت النار عندهم. ولما صاروا إلى ولاء بني العباس لم يكن بالأول اعتبار. وإنما كان شرفهم من حيث ولائهم في الدولة واصطناعهم. وما سوى هذا فَوَهُمُ تَوَسَّسُوا به النفوس الجامحة، ولا حقيقة له. والوجود شاهد بما قلناه. وأكرمكم عند الله أتقاكم⁽²⁴⁾.

(24) آية 13 من سورة الرعد (13).

[14] في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء

اعلم أن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته، ولا من أحواله. فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات، الإنسان وغيره، كائنة فاسدة بالمعينة. وكذلك ما يعرض لها من الأحوال، وخصوصاً الإنسانية. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وأمثالها. والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين. فهو كائن فاسد، لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آباءه من لدن آدم إليه، إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم كرامة به وحياطة على الشرفية.

وأول كل شرف خارجية، كما قيل. وهي الخروج عن الرئاسة والشرف إلى الضمّة والابتدال وعدم الحسب. ومعناه أن كل شرف وحسب فعده سابق عليه، شأن كل محدث.

ثم إن نهايته في أربعة أبناء من عقبه. وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه. وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مَقْصَرٌ في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعين. ثم إذا جاء الثالث، كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فمَقْصَرٌ عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد.

ثم إذا جاء الرابع، قَصَّرَ عن طريقتهم جملة، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوَهَّم أن ذلك البنين لم يكن بمعاناة ولا تكلف وإثما هو أمر واجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصاة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوَهَّم أنه النسب فقط. فربما بنفسه عن أهل العصبية، ويرى الفضل عليهم وثوقاً بما ربي فيه عن استنباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستنباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بجامع قلوبهم. فيحقرهم لذلك، فينقضون عليه ويحتقرونه، ويديلون منه سواء من أهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب للإذعان لعصبيتهم كما قلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فنتمو فروع هذا وتذو فروع الأول، وينهدم بناء بيته.

هذا في الملوك^{٢٢}. وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع، ثم في بيوت أهل الأمصار، إذا انحطت بيوت نشأت بيوت أخرى^{٢٣} من ذلك النسب. "إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد، وما ذلك على الله بعزيز"⁽²⁵⁾. واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب، وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة، ويتلاشى وينهدم. وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب. واعتبار الأربعة من قَبْلِ الأجيال الأربعة: بَنٍ، ومباشراً له، ومقلد، وهادم. وهو أقل ما يمكن.

وقد اعتُبرت الأربعة في نهاية الحسب في باب المدح والثناء. قال صلى الله عليه وسلم: "إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم، يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم"⁽²⁶⁾، إشارة إلى أنه بلغ الغاية من المجد. وفي التوراة ما معناه: "أنا الله ربك طاق غيور، مطالب بذنوب الآباء للبنين على

* هنا تنتهي الجملة في [1] و[ب].

** المبالغة: هذا في الملوك لم ترد في [1] و[ب].

*** هنا تنتهي الجملة في [1] و[ب].

(25) القرآن الكريم، سورة إبراهيم، آية 19.

(26) انظر صحيح البخاري، ج 2، ص 352، وج 3، ص 262.

الثالث وعلى الروابع⁽²⁷⁾. وهو يدل على أن الأربعة الأعقاب غاية في الأنساب والحسب.

ومن * كتاب الأغاني في أخبار عَوَيْف القوافي أن كسرى قال للنعمان: "هل في العرب قبيلة تشرف على قبيلة؟" قال: "نعم". قال: "بأي شيء؟" قال: "من كانت له ثلاثة آباء متوالية رؤساء، ثم اتصل ذلك بكمال الرابع فالبيت من قبيلته". وطلب ذلك فلم يجده إلا في آل حُدَيْفَة بن بدر الفزاري، وهم بيت قيس، وآل حاجب بن زُرارة، بيت تميم، وآل ذي الجدين وهم بيت شَيْبَان، وآل الأشعث بن قيس، من كِنْدَة. فجمع هؤلاء الرهط ومن تبعهم من عشائريهم وأقعد لهم الحكام العدول. فقام حذيفة بن بدر، ثم الأشعث بن قيس، لقربته من النعمان، ثم بسطام بن قيس من شَيْبَان، ثم حاجب بن زُرارة، ثم قيس بن عاصم، وخطبوا ونثروا. فقال كسرى: "كلهم سيد، يصلح لموضعه".⁽²⁸⁾

وكانت هذه البيوتات هي المذكورة بالشرف في العرب بعد بني هاشم، ومعهم بيت بني الدِّيَّان⁽²⁹⁾، من بني الحرث بن كعب، بيت اليمن. وهذا كله يدل على أن الأربعة آباء نهاية في الحسب. والله أعلم.

(27) انظر 5، XX، La Bible، Exode، كما أشار إلى ذلك Rosenthal و de Slane، زيادة كلمة طابق لا توجد إلا في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس La Vulgate مما يوحي أنها نزل الأصل الذي اعتمده ابن خلدون.

* المقطع من هنا إلى آخر هذا الفصل لم يرد في [أ] و [ب].

(28) انظر أبي الفرج الإصفهاني، كتاب الأغاني، يولاق، 1285/1866، ص 106.

(29) وهم يتمون حسب ابن حزم إلى قبيلة بني ملحج، أحوال الخليفة الأول العبّاسي أبي العباس السفاح. انظر جمهرة أنساب العرب، القاهرة، الطبعة الخامسة، ص 416-417.

[15] في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها

اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة³⁰، كما قلناه في المقدمة الثالثة⁽³⁰⁾، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر³¹. فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، بل الجيل الواحد يختلف³² أحواله في ذلك باختلاف الأعصار. فكلما نزلوا الأرياف وتبثكوا النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبدأوتهم.

واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الطباء والبقر الوحشية والحمير إذا زال توحشها بمخالطة الأدميين وأخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدّة، حتى في مشيتها وحسن أدائها. وكذلك الأدمي المتوحش، إذا أنس وألف. وسببه أن تكون السجايا والطباع إنما هو عن المألوفات والعوائد. وإذا كان الغلب للأُم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من

* البسالة [1]، [ب]. كذا كلما وردت كلمة شجاعة في هذا الفصل.

(30) لا توجد أي إشارة إلى هذا الموضوع في المقدمة الثالثة. بل يريد ابن خلدون الفصل الثاني، 5.

** الأول [1]، [ب].

*** الواحد بنفسه يختلف [1]، [ب].

الأم الوحشية أقدر على التغلب

هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة والعصاة. وانظر في ذلك شأن مُضَر مع من قبلهم من حِمير وكَهْلان السابقين إلى الملك والنعيم، ومع ربيعة الموطنين أرياف العراق ونعيمه، لما بقي مضر في بداوتهم وتَقَدَّمَهُم الآخرون إلى خصب العيش وغضارة النعيم، كيف أرهفت البداوة حُدُوم في التغلب، فغلبوهم على ما في أيديهم وانتزعوه منهم. وهكذا حال بني طي، وبني عامر^[1] بن صَعَصَعَة، وبني سُليم بن منصور من بعدهم، لما تأخروا في باديتهم عن سائر قبائل مضر واليمن ولم² يلتبسوا بشيء من دنياهم، كيف أمسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم ولم يخلقها مذاهب الترف، حتى صاروا أغلب على الأمر منهم. وكذا كل حي من العرب يلي نعيماً وعيشاً خصباً دون الحي الآخر، فإن الحي المبتدي يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافأ في القوة والعدد، سنة الله في خلقه.

* حال بني عامر^[1]، [ب].

** مضر ولم^[2]، [ب].

[16] في أن الغاية التي تجرى إليها العصبية هي الملك

وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتمَعُ عليه، وقدمنا أن الأعمى بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، لا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية. وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك. وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك، فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية، إذا بلغ إلى رتبة السؤدد والاتباع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية العصبية، كما رأيت. ثم إن القبيل الواحد، وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية أقوى* من جميعها تغلبها وتستتبها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضى إلى

* إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد [أ]، [ب].

** عصبية تكون أقوى [أ]، [ب].

الاختلاف والتنازع. "ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض، لفسدت الأرض" (31).

ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها، طلبت بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المقتربة في العالم. وإن غلبتها أو استتبعتها، التحمت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً، حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبية، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها. وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، إنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبية، انتظمتها الدولة في أولياتها تستظهر بها على ما يعين من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد. وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس، ولصنهاجة وزناتة مع كتامة، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية.

فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية، وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيل * الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة، على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك. وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق، كما نبهته، وقفت في مكانها إلى أن يقضي الله بأمره.

(31) آية 251 من سورة البقرة (2).

* للقبائل [1].

[17] في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل
في النعيم

وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على
النعمة بمقداره، وشاركت أهل النعيم والخصب في نعمتهم وخصبهم،
وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها. فإن
كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه،
أدعن ذلك القبيل لولايتها والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه من
جبايتها، ولم تشم أمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همهم
النعيم والكسب، وخصب العيش، والسكون في ظل الدولة إلى الدعة
والراحة، والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك
والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك.
فتذهب خشونة البداوة، وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما
أناهم الله من البسط. وينشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن
خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستكفون عن سائر الأمور الضرورية في
العصبية، حتى يصير ذلك خُلُقًا لهم وسجية. فتتقص عصبيتهم وبسالتهم في

* والملابس خاصة، والاستكثار [1]، [ب].

من عواقب الملك حصول الترف

الأجيال بعدهم بتعاقبها، إلى أن تنقرض العصبية، فيتأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء، فضلاً عن الملك. فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسيرٌ من سورة العصبية التي بها التغلب. وإذا انقرضت العصبية قصر القليل عن المدافعة والحماية، فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم.

فقد تبين أن الترف من عواقب الملك.

"والله يؤتي ملكه من يشاء" (32).

(32) آية 247 من سورة البقرة (2).

[18] في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد لسواهم

وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها. فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها. فما رثموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة. واعتبر ذلك في بني إسرائيل⁽³³⁾ لما دعاهم موسى عليه السلام إلى ملك الشام وأخبرهم أن الله قد كتب لهم ملكها، كيف عجزوا عن ذلك وقالوا: "إن فيها قومًا جبارين، وإننا لن ندخلها حتى يخرجوا منها، أي يُخرجهم الله منها بضرب من قدرته غير عصيبتنا، وتكون من معجزاتك يا موسى". ولما عزم عليهم لجأوا وارتكبوا العصيان وقالوا: "اذهب أنت وربك فقاتلا"⁽³⁴⁾. وما ذلك إلا لما أنسوا من أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة، كما تقتضيه الآية وما يؤثر في تفسيرها. وذلك بما حصل فيهم من خلق الانقياد، ومارثموا من الذل للقبط أحقاباً حتى ذهبت العصبية منهم جملة. مع أنهم لم يؤمنوا حق الإيمان بما أخبرهم^{**} به موسى من أن الشام لهم وأن العمالقة الذين كانوا

(33) يتطرق ابن خلدون لثورة بني إسرائيل ومقامهم في الطور في كتاب العبر، ج 2، ص 81-87.

(34) آية 24 من سورة المائدة (5).

* بما كان حصل [1]، [ب].

** يؤمنوا بما أخبرهم [1]، [ب].

بأريحا فريستهم بحكم من الله قتره لهم. فأقصرُوا عن ذلك وعجزُوا، تعوِلاً على ما علموا من أنفسهم من العجز عن المطالبة لما حصل لهم من المذلة. وطغُوا فيما أخبرهم به نبیهم من ذلك وما أمرهم به، فعاقبهم الله بالتيه. وهو أنهم أقاموا^{*} في قفر من الأرض ما بين الشام ومصر أربعين سنة لم يألوا^{**} فيها لعمران ولا نزلوا مصرًا، كما قصه القرآن لغلظة العماقة بالشام والقبط بمصر عليهم ولعجزهم عن مقاومتهم كما زعموه. ويظهر^{***} من مساق الآية ومفهومها أن حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر وألفوه وتخلّقوا به وأفسد من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يُسام بالمذلة. فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب. ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر. سبحانه الحكيم العليم.

وفي هذا أوضح دليل على شأن العصبية، وأنها التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدّها عجز عن جميع ذلك. ويلتحق بهذا الفصل فيما يوجب المذلة للقبيل شأن المغارم والضرائب. فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد لذلك حتى رضوا بالمذلة فيه. لأن في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية^{****} إلا إذا استهونت عن القتل والتلف، وأن عصبيتهم حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية. ومن كانت عصبته لا تدفع عنه الضيم، فكيف له بالمقاومة أو المطالبة وقد حصل له الانقياد للذل. والمذلة عاقبة، كما قدمناه.

* تاهوا [1]، [ب].

** يهتدوا [1]، [ب].

*** ولا نزلوا مصرًا ولا خالطوا بشرًا كما قصه القرآن. ويظهر [1]، [ب].

**** الحرة [1]، [ب].

ومنه في الصحيح⁽³⁵⁾ قوله صلى الله عليه وسلم في شأن الحرث، لما رأى سكة المحراث في بعض دور الأنصار فقال : "ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل"⁽³⁶⁾. فهو دليل صريح على أن المغرم موجب للذل. هذا إلى ما يصحب ذل المغارم من خلق المكر والخديعة بسبب ملكة القهر. ففي الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستعيز من المغرم، فسئل عن ذلك فقال : "إن الرجل إذا أُغْرِمَ حَدَّثَ فَكَذَبَ، وَوَعَدَ فَأَخْلَفَ"⁽³⁷⁾. فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربة من الذل فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر. ومن هنا يتبين لك غلط من يزعم أن زناتة بالمغرب كانوا^{***} شأوية يؤذون المغارم لمن كان على عهدهم من الملوك. وهو غلط فاحش، كما رأيت. إذ لو وقع ذلك لما استتب لهم ملك، ولا تمت لهم دولة.

وانظر في هذا مقالة شَهْرَبَاز، ملك الباب، لعبد الرحمن بن ربيعة لما أطل عليه وسأل شهربراز أمانه على أن يكون له فقال : "أنا اليوم منكم، يدي في أيديكم، وصفوي معكم. فمرحبا بكم، وبارك الله لنا ولكم، وجزئتنا إليكم النصر لكم والقيام بما تحبون. ولا تذلوننا بالجزية فتؤهونونا لعدوكم"⁽³⁸⁾. فاعتبر هذا فيما قلناه فإنه كاف.

(35) صحيح البخاري، ج 2، ص 67.

* ومنه قوله [1]، [ب].

(36) انظر صحيح البخاري، ج 2، ص 67.

(37) صحيح البخاري، ج 1، ص 214.

** القهر. فإذا [1]، [ب].

*** زناتة كانوا [1]، [ب].

(38) انظر الطبري، التاريخ، ج 4، ص 156.

[19] في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس

لما كان الملك طبيعيًا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع ، كما قلناه ، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة ، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه ، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب . والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان ، لأنها خاصة للإنسان ، لا للحيوان . فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك ، إذ الخير هو المناسب للسياسة .

وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبني عليه ويتحقق به حقيقة ، وهو العصبية والعشير ، وفرع يتمم وجوده ويكمله ، وهو الخلال . وإذا كان الملك غاية العصبية ، فهو غاية لفروعها ومتماتها ، وهي الخلال . لأن وجوده دون متماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء ، أو ظهوره عريًا بين الناس .

وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصًا في أهل البيوت والأحساب ، فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب . وأيضًا فالسياسة والملك هي كفالة للخلق ، وخلافة لله في العباد في

* أنه [أ] ، [ب] .

** المقطع المبدئ من هنا المشتغل على آخر هذه الفقرة والفقرة التي تليها لم يرد في [أ] و[ب] .

الأحكام. وأحكام الله في خلقه وعباده، إنما هي بالخير ومراعاة المصالح، كما تشهد به الشرائع. وأحكام الشر إنما هي من الجهل والشیطان، بخلاف قدره سبحانه وقدرته. فإنه فاعل للخير والشر معاً ومقدرهما، إذ لا فاعل سواه. فمن حصلت له العصية الكفيلة بالقدرة وأونسّت منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك. وهذا البرهان أوثق من الأول وأوضح مبنى. فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وُجدت له العصية. فإذا نظرنا إلى أهل العصية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأم فوجدناهم ينافسون في الخير وخلاله من الكرم، والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل، وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عند ما يحذونه لهم من فعل أو ترك، وحسن الظن بهم، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم، والحياء من الأكابر والمشايع وتوقيرهم وإجلالهم، والانقياد للحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد، وأمثال ذلك، علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم، وأنه خير ساقه الله إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وليس ذلك سُدى فيهم ولا وُجد عبثاً منهم، والملك أنسب الخيرات والمراتب لعصبيتهم. فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم.

وبالعكس من ذلك، إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة، حملهم على

* الأعراض والحياء [1]، [ب].

ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة. ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من بين أيديهم* ويتبدل به سواهم، ليكون نعيًا عليهم في سلب ما كان الله قد أتاها من الملك وجعل في أيديهم من الخير. "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول، فدمرناها تدميرًا"⁽³⁹⁾.

واستقر ذلك وتبعه في "الأم السالفة، تجد كثيرًا مما قلناه ورسمناه." والله "يخلق ما يشاء ويختار"⁽⁴⁰⁾.

واعلم أن من خلال الكمال الذي تتنافس فيه القبائل وأولو العصبية وتكون شاهدة لهم بالملك إكرام العلماء، والصالحين، والأشراف، وأهل الحسب، وأصناف التجار والغرباء***، وإنزال الناس منازلهم. وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبية والعشائر لمن يناهضهم في الشرف ويجاذبهم حب العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المكرم أو التماس مثلها منه. وأما أمثال هؤلاء من ليس له عصبية تُتَّقَى ولا جاء يُرْتَجَى، فيندفع الشك في شأن كرامتهم ويتمحض القصد فيهم أنه للمجد وانتحال الكمال في الخلال والإقبال على السياسة بالكلية. لأن إكرام أقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه، وإكرام الطارين من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة. فالصالحون للدين، والعلماء للحاجة إليهم في إقامة مراسم الشريعة، والتجار للترغيب حتى تعم المنفعة بهم، والغرباء من مكارم الأخلاق ومن الترغيب ببعض الوجوه، وإنزال الناس منازلهم من الإنصاف،

* من أيديهم [1]، [ب].

(39) آية 16 من سورة الإسراء.

** ذلك في [1]، [ب].

(40) آية 68 من سورة القصص.

*** العلماء والأشراف وأهل الأحساب والغرباء [1]، [ب].

وهو من العدل. فَيُعْلَمُ* بوجود ذلك من أهل عصبية إنتماؤهم للسياسة العامة، وهي الملك، وأن الله قد تأذَّن بوجودها فيهم لوجود علاماتها. ولهذا فإن أول ما يذهب من القبيل، أهل الملك، إذا تأذن الله بسلب ملكهم وسلطانهم، إكرام هذا الصنف من الخلق. فإذا رأيت قد ذهب من أمة من الأمم، فاعلم أن الفضائل قد أخذت في الذهاب، وارتقب زوال الملك منهم. وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مَرَدَّ له.⁽⁴¹⁾

* العامة. فَيُعْلَمُ [1]، [ب]،
(41) آية 11 من سورة الرعد.

[20] في أنه إذا كانت الأمة وحشية⁽⁴²⁾ كان ملكها أوسع

وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد، كما قلناه، واستعباد الطوائف
لقدرةهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس
من الحيوانات العجم. وهؤلاء مثل العرب، وزناتة، ومن في معناهم من
الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة.

وأيضًا فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد ينجحون
إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرون على ملكة
قطرهم وما جاوره من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى
الأقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية.

وانظر ما يُحكى في ذلك عن عمر رضي الله عنه لما بُوع وقام يحرض
الناس على العراق فقال: "إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجعة، ولا
يقوى عليه أهل إلا بذلك. أين الطّراء المهاجرون عن موعد الله؟ سيروا في
الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها" فقال: "ليظهره على
الدين كله ولو كره المشركون"⁽⁴³⁾

(42) أي الأمم التي تعيش في المناطق النائية والمعتزلة.

* الله أن يورثكموها [1]، [ب].

(43) آية 33 من سورة التوبة (9) وآية 9 من سورة الصف (61)

واعتبر ذلك أيضًا بحال العرب السالفة* من قبل مثل التبابعة وجمير، كيف كانوا يخطون، فيما نُقِل، من اليمن** إلى المغرب مرة، وإلى الهند والعراق أخرى. ولم يكن ذلك لغير العرب من الأمم. وكذا حال المُلتَمِّين بالمغرب لما نزعوا إلى الملك، طفروا من الإقليم الأول ومجالاتهم منه في جوار السودان إلى الإقليم الرابع والخامس في ممالك الأندلس من غير واسطة. وهذا شأن هذه الأم الوحشية. فلذلك تكون دولتهم أوسع نطاقًا وأبعد من مراكزها نهاية. والله مقدر الليل والنهار⁴⁴⁴.

* السابقة [1]، [ب].

** يخطون من اليمن [1]، [ب].
(44) آية 20 من سورة المدثر (73)

الملك يتقل من شعب إلى شعب

[21] في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من
عوده إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية

والسبب في ذلك أن الملك إنما حصل لهم بعد سَوْرَةِ الغلب والإذعان لهم
من سائر الأمم سواهم. فيتعين منهم المباشرون للأمر، الحاملون لسرير الملك.
ولا يكون ذلك لجميعهم لما هم عليه من الكثرة التي يضيق عنها نطاق المزاخمة،
وللغيرة التي تجدد أنوف كثير من المتطاولين للرتبة.

فإذا تعين أولئك القائمون بالدولة انغمسوا في النعيم، وغرقوا في بحر
الترف والخصب، واستعبدوا إخوانهم من ذلك الجيل، وأنفقوهم في وجوه
الدولة ومذاهبها، وبقي الذين بعدوا عن الأمر وكبحوا عن المشاركة في ظل
من عز الدولة التي شاركوها بنسبهم وبمنجاة من الهرم لبعدهم عن الترف
وأسبابه.

فإذا استولت على الأولين الأيام، وأباد غضراءهم الهرم، وطحنتهم
الدولة، وأكل الدهر عليهم وشرب بما أرهف النعيم من حدهم واشتفت
غريزة الترف من مائهم، وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن الإنساني والتغلب
السياسي،

كدود القز ينسج ثم يفنى بمركز نسجه في الانعكاس

كانت حينئذ عصبية الآخرين موفورة، وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة، وشارتهم في الغلب معلومة. فتسّمو آمالهم إلى الملك الذي كانوا ممنوعين منه بالقوة الغالبة من جنس عصبيتهم، وترتفع المنازعة لما عُرفَ من غلبهم. فيستولون على الأمر ويصير إليهم. وكذا يتفق فيهم مع من بقي أيضًا متنبذًا عنه من عشائر أمتهم. فلا يزال الملك ملحقًا في الأمة إلى أن تنكسر سورة العصبية منها أو تفنى سائر عشائرها، سنة الله في الحياة الدنيا. و"الآخرة عند ربك للمتقين" ⁽⁴⁵⁾.

واعتبر هذا بما وقع في الأمم، لما انقرض ملك عاد قام من بعدهم إخوانهم من ثمود، ومن بعدهم إخوانهم العمالقة، ومن بعدهم إخوانهم من حمير، ومن بعدهم إخوانهم التّباعية من حمير أيضًا، ومن بعدهم الاذواء كذلك. ثم جاءت الدولة لمُضَرّ.

وكذا الفرس، انقرض أمر الكِنِيّة، فملك من بعدهم الساسانية، حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام. وكذا اليونانيون، انقرض أمرهم وانتقل إلى إخوانهم من الروم.

وكذا البربر بالمغرب، لما انقرض أمر مَغْراوة وكُتامة، الملوك الأول منهم، رجع إلى صُنْهاجة، ثم المثلثين من بعدهم، ثم المصامدة، ثم من بقي من شعوب زَنّاة.

وهكذا سنة الله في عباده وخلقه.

وأصل هذا كله إنما يكون بالعصبية. وهي متفاوتة في الأجيال. والملك يخلقه الترف ويذهبه، كما سنذكره بعد. فإذا انقرضت دولة، فإنما يتناول الأمر منهم من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عُرفَ لها التسليم والانقياد، وأونس منها الغلبُ لجميع العصبيات. وذلك إنما يوجد في النسب القريب

(45) آية 35 من سورة الزخرف (43).

* العرب [1]، [ب].

الملك يتقل من شعب إلى شعب

منهم. لأن تفاوت العصبية بحسب ما قُرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير، من تحويل ملة، أو ذهاب عمران، أو ما شاء الله من قدرته، فحيثذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي تأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لِمُضَر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً.

[22] في أن المغلوب مولع أبداً بالاعتداء
بالغالب في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده

والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه،
إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها
ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها
صار اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به. وذلك هو
الاعتداء.

أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس،
وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب، تغالطاً أيضاً بذلك عن الغلب.
وهذا راجع إلى الأول. فلذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه،
ومركبه، وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله.
وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً. وما ذاك
إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على
أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر، لأنهم الغالبون لهم.

* حصل [1]، [ب].

المغلوب يقتدي بالغالب

حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها، فيسرى إليهم من هذا الشبه والاقتداء حظ كبير، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أم الجلالقة. فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت. حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه علامة الاستيلاء. والأمر لله⁽⁴⁶⁾.

وتأمل في هذا سر قولهم: "العامة على دين الملك"، فإنه من باب، إذ الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه، اقتداء الأبناء بأبائهم والمتعلمين بمعلميهم. والله العليم الحكيم.

(46) آية 31 من سورة الرعد (13).

* الناس [أ]، [ب].

[23] في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملكة
غيرها أسرع إليها الفناء

والسبب فيه، والله أعلم، ما يحصل في النفوس من التكاثر إذا مُلِكَ أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف. والتنازل والاعتماد إنما هو من حدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاثر، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم. فأصبحوا مُغَلَّبين لكل متغلب، طعمة لكل آكل^١، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا.

وفيه، والله أعلم، سر آخر. وهو أن الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي جُرِّل^٢ له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكُيِّع عن غاية عزه، تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا^٣ موجود في أخلاق الأناسي، ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وأنها لا تسافد إذا كانت في

* ينشأ [١].

** مُلَّتْهُمْ [١]، [ب].

*** خلق [١]، [ب].

**** بطنه وريده. وهذا [١]، [ب].

الامة المغلوبة يسرع إليها الفناء

ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك أمره عليه في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله وحده .

واعتبر ذلك في أمة الفرس كيف كانت قد ملأت العالم كثرة . ولما فنيت حاميتهم في أيام العرب بقي منهم كثير ، وأكثر من الكثير . يقال إن سعداً أحصى من وراء المدائن فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفاً ، منهم سبعة وثلاثون ألفاً رب بيت . ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلاً ودثروا كأن لم يكونوا . ولا تحسبن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم . فملكة الإسلام في العدل ما علمت ، وإنما هي طبيعة في الإنسان إذا غلبَ على أمره وصار آلة لغيره .

ولهذا فإنما يدعن للرق ، في الغالب ، أم السودان لنقص الإنسانية فيهم وقربهم من عرض الحيوانات العجم ، كما قلناه . أو من يرجو بانتظامه في ربة الرق حصول رتبة أو إفادة مال أو عز ، كما يقع للترك بالشرق والمعلوجي من الجلالة والإفرنجية بالأندلس . فإن العادة جارية باستخلاص الدولة لهم ، فلا يأنفون من الرق لما يؤملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة . والله أعلم .

[24] في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط

وذلك أنهم بطبيعة التوحش التي فيهم أهل انتهاب وغيث، ينتهبون* ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويقرون إلى منتجعهم بالقفر. ولا يذهبون إلى المزاخفة والمحاربة إلا إذا دافعوا بذلك عن أنفسهم. فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما سئل عنه، ولا يعرضون له. والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة عن عيثهم وفسادهم، لأنهم لا يتسمنون إليهم الهضاب، ولا يركبون الصعاب، ولا يحاولون الخطر. وأما البسائط، فمتى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي** نهب لهم وطعمة لأكلهم، يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولة عليهم إلى أن يصبح أهلها مُغَلَّين لهم. ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة إلى أن ينقرض عمرانهم. والله قادر على خلقه***.

* يختطفون [1]، [ب].

** وأما البسائط فهي [1]، [ب].

*** والله قادر على ما يشاء [1].

[25] في أن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الحراب

والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم. فصار لهم خُلُقًا وجيلة، وكان عندهم ملذوذًا لما فيه من الخروج عن ريقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية لل عمران ومناقضة له. فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكن الذي به العمران ومناف له. فالحَجَرُ، مثلاً، حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقصور، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه ويعدونه لذلك. والخشب أيضًا إنما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، فيخربون السقف عليها لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران. هذا في حالهم على العموم.

وأيضًا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم. وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد يتتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه. فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب أو الملك، بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران.

* فالحجر مثلاً إنما حاجتهم [أ] : فالحجر إنما حاجتهم [ب].

وأيضًا فلأنهم يكلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، لا يرون لها قيمة ولا قسطًا من الأجر والثمن. والأعمال، كما سنذكره⁽⁴⁷⁾، هي أصل المكاسب وحقيقتها. فإذا فسدت الأعمال وصارت مجانًا ضعفت الآمال في المكاسب، وانقبضت الأيدي عن العمل، وابتدع الساكين، وفسد العمران. وأيضًا فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاصد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همتهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبًا أو مفرمًا. فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه، أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم، والنظر في مصالحهم، وقهر بعضهم عن أغراض المفاصد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال، حرصًا على تحصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها، كما هو شأنهم. وذلك ليس يُجْنِي في دفع المفاصد وزجر المتعرض لها، بل يكون ذلك زائدًا فيها لاستسهال الغرم في جانب حصول الغرض، فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون حكم. والفوضى مُهلكة للبشر مُفسدة للعمران، بما ذكرناه من أن وجود الملك خاصة طبيعية للإنسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها. وتقدم ذلك أول الفصل.

وأيضًا فهم متنافسون في الرئاسة. وقل أن يُسَلِّم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل، وعلى كره من أجل الحياء. فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيفسد^{**} العمران ويتنقض. قال الأعرابي الوافد على عبد الملك لما سأله عن الحجاج وأراد الثناء عليه عنده بحسن^{***} السياسة والعمران فقال : "تركته يظلم وحده".

وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوض

(47) انظر ج 2، ص 247.

* الرعية [1]، [ب].

** الجباية فيفسد [1]، [ب].

*** عليه بحسن [1]، [ب].

إذا تغلب العرب على الأوطان أسرع إليها الخراب

عمرانه وأقفر ساكنه وبدلت الأرض فيه غير الأرض. فاليمن، قرارهم، خراب
إلا قليلاً من الأمصار. وعراق العرب كذلك، قد خرب عمرانه الذي كان
للفرس أجمع. والشام لهذا العهد كذلك. وإفريقية والمغرب، لما أجاز إليهما
بنو هلال وبنو سليم منذ عهد المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من
السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خراباً كلها، بعد أن كان ما بين السودان
والبحر الرومي كله عمراناً، يشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتمثيل
البناء وشواهد القرى والمدائن.
والله وارث الأرض ومن عليها. وهو خير الوارثين.⁽⁴⁸⁾

(48) آية 89 من سورة الأنبياء (21).

[26] في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة

والسبب في ذلك أنهم خلُق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقل ما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوات أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم. فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يعينهم على القيام بأمر الله تعالى، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك.

وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبزئها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلُق التوحش القريب المعاناة المتهيء لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما ينطبع في النفس من قبيح العوائد وسوء الملكات. فإن "كل مولود يولد على الفطرة"، كما ورد في الحديث، وقد تقدم.

* هنا تنتهي الجملة في [1] و[ب].

[27] في أن العرب أبعد الأم عن سياسة الملك

والسبب في ذلك أنهم أكثر بداءة من سائر الأم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وجيوبها لاعتيادهم الشطف وخشونة العيش. فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش. ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم. وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السانس وازعاً بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته.

وأيضاً فمن طبيعتهم، كما قدمناه، أخذ ما في أيدي الناس خاصة، والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم. وربما جعلوا العقوبات على المفسد في الأموال حرصاً على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، فلا يكون ذلك وازعاً. وربما يكون باعثاً بحسب الأغراض الباعثة، فتنمو المفسد بذلك، ويقع تخريب العمران. فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض. فلا يستقيم لها عمران وتخرب سريعاً، شأن الفوضى، كما قدمناه.

فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك. وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصيغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع لهم من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض، كما ذكرناه. واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشرعية وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم* وقوي سلطانهم. كان رسمهم لما رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: "أكل عمر كبدى. يعلم الكلاب الآداب".

ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفرهم، وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا، ولم يبق لهم من اسم الملك إلا أنه للخلفاء وهم من جيلهم. ولما ذهب أمر الخلافة وأمحى رسمها، انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليه العجم دونهم، وأقاموا بادية في قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته، بل قد يجهل الكثير منهم أنهم كان لهم ملك في القديم. وما كان لأحد من الأمم في الخليفة ما كان لأجيالهم من الملك. ودول عاد، وثمود، والعمالق، وحمير والتبابعة شاهدة بذلك، ثم دولة مُضَر في الإسلام، بني أمية وبني العباس. لكن يُعَدَّ عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين، فرجعوا إلى أصلهم من البداوة. وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد فلا** يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران، كما قدمناه. والله خير الوارئين*** (49)

* عظم ملكهم [1]، [ب].

** المستضعفة فلا [1]، [ب].

*** هذه الجملة لم ترد في [1] و [ب].

(49) آية 89 من سورة الأنبياء.

[28] في أن البوادي من القبائل والمعصائب
مغلوبون لأهل الأمصار*

قد تقدم لنا أن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار، لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو، وإنما يوجد لديهم وفي مواطنهم أمور الفلح، وموادها معدومة، ومعظمها الصنائع. فلا يوجد لديهم بالكلية من نجار، وخياط، وحداد، وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضرورات معاشهم في الفلح وغيره. وكذا الدراهم والدنانير مفقودة لديهم. وإنما بأيديهم أعواضها من مغل الزراعة وأعيان الحيوان أو فضلاته، ألباناً وأوباراً وأشعاراً وإهاباً مما يحتاج إليه أهل الأمصار، فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم. إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري، وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي. فهم محتاجون إلى الأمصار في الضروري بطبيعة وجودهم.

فما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار، فهم محتاجون إلى أهلها، ومتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعواهم إلى ذلك وطالبوهم به. فإن كان في المصر ملك، كان خضوعهم وطاعتهم لثلب

* لم يرد هذا الفصل في [أ] و [ب].

الملك. وإن لم يكن في المصر ملك، فلا بد فيه من رئاسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقيين، وإلا انتقض عمرانه. وذلك الرئيس يحملهم على طاعته والسعي في مصالحه إما طوعاً ببذل المال لهم ثم يبيع لهم ما يحتاجون إليه من الضرورات في مصره فيستقيم عمرانهم، وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك ولو بالتضريب بينهم حتى يحصل له فريق منهم يغالب به الباقيين، فيضطر الآخرين إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم. وربما لا يسعهم مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى، لأن كل النواحي والجهات معمور بالبدو الذين غلبوا عليها ومنعوها من غيرهم. فلا يجد هؤلاء ملجأ إلا طاعة المصر وأهله. فهم بالضرورة مغلوبون لأهل الأمصار.

والله القاهر فوق عباده⁽⁵⁰⁾.

(50) آيتا 18 و 61 من سورة الأنعام (6).

الفصل الثالث من الكتاب الأول*

في الدول، والملوك، والخلافة، والمرتبات السلطانية،
وما يعرض في ذلك كله من الأحوال
وفيه قواعد ومتممات

* العبارة : من الكتاب الأول لم ترد في [أ] و[ب].

** في الدول العامة والملوك [أ]، [ب].

[1] في أن الملك والدول العامة⁽¹⁾ إنما تحصل بالقبيل والمصيبة

وذلك أنه قد قررنا في الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون
بالمصيبة، لما فيها من الشُّعرة⁽²⁾، والتذامر، واستماتة كل واحد منهم دون
صاحبه.

ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية،
والشهوات البدنية، والملاذ النفسانية. فيقع فيه التنافس غالباً، وقلَّ أن يسَلِّمه
أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه. فتقع المنازعة، وتفضي إلى الحرب والقتال
والمغالبة. وشيء منها لا يقع إلا بالمصيبة، كما ذكرناه.
أيضاً، وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة، ومتناسون له. لأنهم
نسوا عهد تمهيد الدول⁽³⁾ منذ أولها، وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم

* الدولة [أ] و [ب].

(1) يعني ابن خلدون بالدولة العامة كل دولة تمتد أكثر ما أمكن في المكان والزمان. كنماذج من الدول
العامة، الإمبراطوريات القديمة : إمبراطوريات الروم ويزانطية والفرس، والخلافة الإسلامية والدول
التركية. أما الدولة الخاصة، فتعني عنده الملك الخاص بشخص معين.

(2) هذه الكلمة في اللغة تعني (1) الكبر، (2) الخيشوم. ويظهر أنها قريبة جداً من كلمة النيف المستعملة
عند القبائل في الجزائر بمعنى الشرف. وقد خصص الباحث الاجتماعي الفرنسي بير يوردير بحثاً قيمياً
لفهوم النيف في كتابه *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, 1972, chapitre 1.

++ الدولة [أ]، [ب].

فيها جيلا بعد جيل. فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة، إنما يدركون أصحاب الدولة قد استحكمت صيغتهم، ووقع التسليم لهم والامتناع عن العصبية في تمهيد أمرهم. ولا^{*} يعرفون كيف كان الأمر من أوله وما لقي أولهم من المتاعب دونه، وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب. والله قادر على ما يشاء.

* العصبية. ولا [1]، [ب].

[2] في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية

والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب، للغلبة، وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه. فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة، وتوارثوه واحد بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كان طاعتها كتاب من الله لا يُبدل ولا يُعلم خلافه. ولأمرها يوضع الكلام في الإمامة آخر الكلام في العقائد الإيمانية، كأنه من جملة عقودها⁽³⁾. ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة إما بالوالي والمصطنعين الذين نشؤا في ظل العصبية وغيرها، وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها، الداخلين في ولايتها.

* المقطع من هنا إلى آخر الجملة لم يرد في [1] و[ب].

(3) يشير هنا ابن خلدون إلى الكتب المخصصة للعقائد الدينية، حيث يوجد غالباً في آخرها، بالفعل، باب في الإمامة.

** الحارجة [1] و[ب]. و هنا تنتهي الجملة في هاتين المخطوطتين.

ومثل هذا وقع لبني العباس. فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق. واستظهرهم بعد ذلك إنما كان بالموالي العجم، والترك، والديلم، والسلجوقية وغيرهم. ثم تغلب العجم والأولياء على* النواحي، وتقلص ظل الدولة، فلم يكن يعدو أعمال** بغداد. حتى زحف إليها الديلم وملكوها، وصارت الخلائف في حكمهم. ثم انقراض أمرهم وملك*** السلجوقية من بعدهم، فصاروا في حكمهم. ثم انقراض أمرهم وزحف آخر الططار****، فقتلوا الخليفة ومحوا رسم الدولة.

وكذا صنهاجة بالمغرب، فسدت عصبيتهم منذ المائة الخامسة أو ماقبلها، واستمرت لهم الدولة متقلصة الظل بالمهدية، وبجاية، والقلعة، وسائر ثغور إفريقية. وربما انتزى بتلك الثغور من نازعهم الملك واعتصم فيها، والسلطان والملك مع ذلك مسلم لهم، حتى تأذن الله بانقراض الدولة. وجاء الموحدون بقوة قوية من العصبية في المصامدة، فمحوا آثارهم. وكذا دولة بني أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك الطوائف على أمرها واقتسموا خطتها، وتنافسوا بينهم وتوزعوا ممالك الدولة. وانتزى كل واحد منهم على ما كان في ولايته وشمخ بأنفه. وبلغهم شأن العجم مع الدولة العباسية، فتلقبوا بألقاب الملك، ولبسوا شاراته، وأمِنوا بمن ينقض ذلك عليهم أو يغيره، لأن الأندلس ليست بدار عصائب ولا قبائل، كما سنذكره. واستمر لهم ذلك، كما قال ابن شرف :

عما يزهديني في أرض أندلس أسماء معتصم فيها ومعتضد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالهر يحكي انتفاخاً صورة الأسد⁽⁴⁾

* العجم على [1]، [ب].

** نواحي [1]، [ب].

*** زحف [1]، [ب].

**** التتار [1]، [ب].

(4) هذان البيتان ليسا لابن شرف ولكن لأحد معاصريه، ابن رشيقي. انظر ابن بسام، اللخمية، القاهرة، 1945/1364، ج 4، ص 134؛ المقرئ، نفح الطيب، تحقيق إحسان عيسى، بيروت، 1988، ج 1، 213-214.

العصية والدول

فاستظهروا على أمرهم بالموالي والمصطنعين والطراء على الأندلس من أرض العدو من قبائل البربر* وزناة وغيرهم ، اقتداء بالدولة في آخر أمرها في الاستظهار بهم حين ضعفت عصبية العرب . واستبد ابن أبي عامر على الدولة . فكان لهم دول عظيمة ، استبد كل واحد فيها بجانب من الأندلس ، وحظ كبير من الملك على نسبة الدولة التي اقتسموها . ولم يزالوا في سلطانهم ذلك حتى أجاز إليهم البحر الماربطون ، أهل العصبية القوية من لمتونة . فاستبدلوا بهم ، وأزالوهم عن مراكزهم ، ومحو آثارهم ، ولم يقدروا على مدافعتهم لفقدان العصبية لديهم . فبهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها .

وقد ظن الطرطوشي أن حامية الدول بإطلاقهم الجند ، أهل العطاء المفروض مع الأهلة . ذكر ذلك في كتابه الذي سماه سراج الملوك . وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها ، وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة ، بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله . فالرجل إنما أدرك الدول عند هرمها وخلق جدتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع ، ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة . فإنه إنما أدرك دول الطوائف ، وذلك عند اختلال دولة بني أمية ، وانقراض عصبيتها من العرب واستبداد كل أمير بقطره . وكان في إيالة المستعين بن هود وابنه المظفر ، أهل سرقسطة ، ولم يكن بقي لهم من أمر العصبية شيء ، لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلاثمائة من السنين وهلاكهم . ولم ير إلا سلطاناً مُستبداً بالملك عن عشائره ، قد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية . فهو لذلك لا ينازع فيه ويستعين على أمره بالأجراء** من المرتزقة . فأطلق الطرطوشي القول في ذلك ، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة ، وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية*** . فتفطن أنت له**** ، وافهم سر الله فيه . والله يوتي ملكه من يشاء⁽⁶⁾ .

* الأندلس من قبائل [1] ، [ب] .

** هنا تنتهي الجملة في [1] و [ب] .

*** إلا بالعصبية [1] ، [ب] .

**** هنا تنتهي الجملة في [1] و [ب] .

(6) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، آية 247 .

[3] في أنه قد تحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية

وذلك أنه إذا كان لعصبية غلب كبير على الأم والأجيال، وفي نفوس
القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد، فإذا نزع إليهم هذا الخارج
وانتبه عن مقر ملكه ومنبت عزه اشتملوا عليه، وقاموا بأمره، وظاهروه على
شأنه، وعنوا بتمهيد دولته، يرجون استقراره في نصابه وتناوله الأمر من يد
أعياصه. ولا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه تسليمًا لعصبية
وانقيادًا لما استحكم له ولقومه من صبغة الغلب في العالم، وعقيدة إيمانية
استقرت في الإذعان لهم. فلو راموها معه أو دونه، لزلزلت الأرض زلزالها.
وهذا كما وقع للأداسة بالمغرب الأقصى، والعبيدين بإفريقية ومصر، لما
انتبه الطالبيون من المشرق إلى القاصية وابتعدوا عن مقر الخلافة، وسَمَوْا إلى
طلبها من أيدي آل العباس، بعد أن استحكمت الصبغة لبني عبد مناف، لبني
أمية أولاً، ثم لبني هاشم من بعدهم. فخرجوا بالقاصية من المغرب، ودعوا
لأنفسهم، وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد أخرى. فأوربة ومغيلة للأداسة،

* أعياصه. وجزاؤه لهم على مظاهرته باصطفائهم لرتب الملك ومخططة من وزارة أو قيادة أو ولاية
نغر، ولا [1]، [ب].
** هنا تنتهي الجملة في [1] و [ب].

وكتامة وصنّهاجة وهوارة للعبّيين، فشيدوا دولتهم، ومهدوا بعصائبهم أمرهم، واقتطعوا من ممالك العباسيين المغرب كله، ثم إفريقية. ولم يزل ظل الدولة يتقلّص وظل العبيديين يمتدُّ إلى أن ملكوا مصر والشام والحجاز، وقاسموهم في الممالك الإسلامية شق الأبلمة. وهؤلاء البرابرة القائمون بالدولة مع ذلك كله مُسلّمون للعبّيين أمرهم، مُدْعِنون للمكهم. وإنما كانوا ينافسون في الرتبة عندهم خاصة، تسليمًا لما حصل من صبغة الملك لبنى هاشم ولما استحکم من الغلب لقرّيش ومُضَرّ على سائر الأمم. فلم يزل الملك في أعقابهم إلى انقراض دولة العرب بأسرها. والله يحكم، لا معقب لحكمه⁽⁷⁾.

* هتدم، تسليمًا [1]، [ب].

(7) القرآن الكريم، سورة الرعد، آية 41.

[4] في أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك،
أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق

وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب. والغلب إنما يكون بالمعصية. واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى : "لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم"⁽⁸⁾. وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدول، كما نبين لك بعد.

(8) القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 63.

[5] في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة
العصبية التي كانت لها من عددها

والسبب في ذلك، كما قدمناه، أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء. لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عند جميعهم، وهم مستقيمون عليه. وأهل الدولة التي هم طالبوها، وإن كانوا أضعافهم، فإن أغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل. فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم، ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل، كما قدمناه.

وهذا كما وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات. فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألفا في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية، وجموع هرقل، على ما قاله الواقدي، أربعمائة ألف. فلم يقف للعرب أحد* من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم.

* يقف لهم أحد [1]، [ب].

واعتبر ذلك أيضًا في دولة لمتونة ودولة الموحدين. فقد كان بالمغرب من القبائل كثير مما يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم. إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة، كما قلناه، فلم يقف لهم شيء.

واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت كيف ينتقض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها، وكانوا أكثر عصبية منها وأشد بدواة.

واعتبر هذا في الموحدين مع زناتة لما كان زناتة أبداً من المصامدة وأشد توحشاً، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي، فلبسوا صبغتها، وتضاعفت قوة عصبيتهم بها. فغلبوا على زناتة أولاً واستتبعوهم، وإن كانوا من حيث العصبية والبدواة أشد منهم. فلما جالوا عن تلك الصبغة الدينية، انتقضت عليهم زناتة من كل جانب، وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم. والله غالب على أمره⁽⁹⁾.

(9) القرآن الكريم، سورة يوسف، آية 21.

[6] في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم

وهذا لما قدمناه من أن كل أمر يُحمَلُ عليه الكافّة، فلا بد له من العصبية. وفي الحديث، كما مر: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه"⁽¹⁰⁾. وإذا كان هذا في الأنبياء، وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أن لا تحرق له العادة في الغلب بغير عصبية.

وقد وقع هذا لابن قسي، شيخ المتصوفة وصاحب كتاب خلع النعلين⁽¹¹⁾ في التصوف، ثار بالأندلس داعياً إلى الحق، وسمّى أصحابه بالمرابطين⁽¹²⁾ قُبيل دعوة المهدي. فاستتب له الأمر قليلاً بشغل لمتونة بما دهمهم من أمر الموحدين، ولم يكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه. فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب أن أذعن ودخل في دعوتهم وبايعهم من معقله بحصن

* المصيبة. وقد قال علي رضي الله عنه "ما بعث [أ]، [ب].

(10) هذا الحديث، سبق لابن خلدون أن ذكره ص 232.

(11) توجد مخطوطة من هذا الكتاب في إستانبول (شاهد علي باشا 1174) تحمل عنوان: كتاب خلع النعلين واقتباس الأنوار من موضع القدمين، مصحوب بتفسير لابن عربي. انظر فرانز روزنتال، *The Muqaddimah*, I, 323, n. 25.

(12) حسب أدولف فور، كان أصحاب ابن قسي يسمون المربدون، لا المرباطون. انظر، *Encyclopédie de l'Islam*, seconde édition, art. Ibn Qusay.

أرْكُش، وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم بالأندلس، وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين.

ومن هذا الباب أحوال الثوار القامقين بتغيير المنكر، من العامة والفقهاء. فإن كثيرًا من المنتحلين للعبادة وسلوك طريق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء، داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله. فيكثر أتباعهم والمتلبسون بهم من الغوغاء والدُهماء، ويعرضون بأنفسهم في ذلك للمهالك. وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل، مأزورين غير مأجورين. لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه".⁽¹³⁾

وأحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزعزها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من وانها عصبية القبائل والعشائر، كما قدمناه. وهكذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعصائب والعشائر، وهم المؤيدون من الله، لو شاء لأيدهم بالكون كله، لكنه إنما أجرى الأمور بحكمته على * مُسْتَقَرَّ العادة. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه مُحِقًا قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك. وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرئاسة، فأجْدَرَ أَنْ تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله، لا يتم إلا برضاه وإعانتة، والإخلاص له، والنصيحة للمسلمين. ولا يشك في ذلك مسلم، ولا يرتاب فيه ذو بصيرة.

وأول من ابتدأ هذه النزعة في الملة ببغداد، حين وقعت فتنة طاهر⁽¹⁴⁾، وقُتِلَ الأمين، وأبطأ المأمون بخراسان عن مقدم العراق، ثم عهد لعلي بن موسى

(13) انظر صحيح مسلم، كتاب الإيمان.

* الأمور على [1]، [ب].

(14) حول هذه الأحداث، انظر الطبري، تاريخ، ج 8، ص 551-57.

الرضي، من آل الحسين، فكشف بنو العباس وجه النكير عليه، وتداعوا للقيام وخلع طاعة المأمون والاستبدال منه. وبويع إبراهيم بن المهدي، فوقع الهرج ببغداد، وانطلقت أيدي الذعرة بها من الشطار والحريية* على أهل العافية والصون. وقطعوا السبل، وامتلاأت أيديهم من نهاب الناس وباعوها علانية في الأسواق. واستعددا أهلها للحكام فلم يعدوهم. فتوامر أهل الدين والصلاح على منع الفساق وكف عاديتهم، وقام ببغداد رجل** يُعرفُ بخالد الدُرِّيُّوش، ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأجابه خلق. وقاتل أهل الدعارة، وغلبهم، وأطلق يده فيهم بالضرب والتنكيل. ثم قام من بعده رجل آخر من سواد أهل بغداد، يُعرفُ بسهل بن سلامة الأنصاري ويكنى أبا حاتم، وعلق مصحفًا في عنقه ودعا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل بكتاب الله وسنة نبيه. فاتبعه كافة الناس من بين شريف ووضيع من بني هاشم فمن دونهم. ونزل قصر طاهر، واتخذ الديوان، وطاف ببغداد، ومنع كل من أخاف المارة، ومنع الخفارة لأولئك الشطار. وقال له خالد الدريوش: "أنا لا أعيب على السلطان". فقال له سهل: "لكني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنا من كان". وذلك سنة إحدى ومائتين. وجَهَّز إبراهيم بن المهدي إليه العساكر، فغلبه وأسرته. وانحلَّ أمره سريعًا، وذهب ولجأ بدماء نفسه.

ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسومين، يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبّة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يُحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة، إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب، إن أحدثوا هرجًا، وإما إذاعة السخرياء منهم وعدهم في جملة الصّفاة.

* وانطلقت أيدي الشطار والحريية [1] و[ب].

** وقام ببيادة العراق رجل [1]، [ب].

وقد ينتسب بعضهم إلى الفاطمي المنتظر، إما بأنه هو، أو داع له. وليس مع ذلك على علم من أمر الفاطمي ولا ما هو. وأكثر المنتحلين لمثل هذا نجدهم مؤسسين أو مجانين أو مُلبَّسين، يطلبون بمثل هذا الدعوى رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية. فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك، ولا يحسبون ما ينالهم من الهلكة. فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة، وتسوء عاقبة مكرهم.

وقد كان لأول هذه المائة خرج بالسوس رجل من المتصوفة، يُدعى التُويزري، عمد إلى مسجد ماسة بساحل البحر هنالك، وزعم أنه الفاطمي المنتظر، تلبساً على العامة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته. فتهافت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش، ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة، فدرس إليه كبير المصامدة، عمر السكسبيوي، مَنْ قُتله في فراشه⁽¹⁵⁾.

وكذلك خرج في غمارة لأول هذه المائة أيضاً رجل يُعرف بالعباس وادعى مثل هذه الدعوى، واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وغمارهم، وزحف إلى بادس من أمصارهم فدخلها عنوة، ثم قُتِلَ لأربعين يوماً من ظهور دعوته، ومضى في الهالكين الأولين.

وأمثال ذلك كثير. والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها. وإما إن كان التلييس، فأحرى أن لا يتم له أمر، وأن يبوء بإثمه. وذلك جزاء الظالمين⁽¹⁶⁾.

* هنا تنتهي الجملة في [1] و [ب].

(15) سيذكر ابن خلدون هذا الحادث والحادث الذي من بعده مرة ثانية في الفصل المخصص للمهدي.

(16) القرآن الكريم، سورة المائدة، آية 29.

[7] في أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها

والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها، المهدين لها، لا بد من توزيعهم حصصًا على الممالك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها لحمايتها من العدو وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية، وردع، وغير ذلك.

فإذا توزعت العصابات كلهم على الثغور والممالك، فلا بد من نفاذ عددهم، وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ثغراً للدولة وتخمسها لوطنها ونطاقاً لمركز ملكها. فإن تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها، بقي دون حامية وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور. ويعود وبال ذلك على الدولة، بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة. وما كانت العصابة موفورة ولم ينشد عددهم في توزيع الحصص على الثغور والنواحي، بقي في الدولة قوة على تناول ما وراء الغاية، حتى ينفصح نطاقها إلى غايته. والعلّة الطبيعية في ذلك أن قوة العصبية هي من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشانها ذلك في فعلها. والدولة في

* نفوذ [1]، [ب].

مركزها أشد مما تكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية، عجزت وقصرت عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه.

ثم إذا أدركها الهرم والضعف، فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف، ولا يزال المركز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انقراض المركز. وإذا غلبَ على الدولة من مركزها، فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق، بل تضمحل لوقتها. فإن المركز كالقلب الذي ينبعث منه الروح، فإذا غلبَ القلبُ ومثلك، انهزم جميع الأطراف.

وانظر هذا في الدولة الفارسية، كان مركزها المدائن، فلما غلب المسلمون على المدائن انقراض أمر فارس أجمع، ولم ينفع يَزْدَجَرْد ما بقى بيده من أطراف عمالكة.

وبالعكس من ذلك الدولة الرومية بالشام، لما كان مركزها القسطنطينية وغلبهم المسلمون على الشام، تمحزوا إلى مراكزهم بالقسطنطينية، ولم يضرهم انتزاع الشام من أيديهم. فلم يزل ملكهم متصلاً بها إلى أن تأذن الله بانقراضه.

وانظر أيضاً شأن العرب أول الإسلام، لما كانت عصابتهم موفورة، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر لأسرع وقت، ثم تجاوزوا ذلك إلى ما وراءه من السند والحبشة وإفريقية والمغرب، ثم إلى الأندلس. فلما تفرقوا حصصاً على الممالك والثغور، ونزلوها حامية، ونفذ عددهم في تلك التوزيعات، أقصروا عن الفتوحات بعد، وانتهى أمر الإسلام ولم يتجاوز تلك الحدود، ومنها تراجعت الدولة حتى تأذن الله بانقراضها.

وكذا كان حال الدول من بعد ذلك، كل دولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة، وعند نفاد عددهم بالتوزيع ينقطع لهم الفتح والاستيلاء، سنة الله في خلقه.

* وكذلك الدولة الرومية [1] و [ب].

[8] في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها
على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة

والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصبية . وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها ويقتسمون عليها . فما كان من الدول العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر ، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك .

واعتبر ذلك بالدولة الإسلامية ، لما ألف الله كلمة العرب على الإسلام ، وكان عدد المسلمين في غزوة تبوك ، آخر غزوات النبي صلى الله عليه وسلم ، مائة ألف وعشرين ألف من مُضَرَّ وَقَحْطَان ، ما بين فارس وراجل ، إلى من أسلم منهم بعد ذلك إلى الوفاة . فلما توجَّهوا لطلب ما في أيدي الأمم من الملك ، لم يكن دونه حمى ولا وزر . فاستُبيح حمى فارس والروم ، أهل الدولتين العظيمتين في العالم لعهدهم ، والترك بالمشرق ، والإفرنجة والبربر* بالمغرب ، والقوط بالأندلس وخطوا من الحجاز إلى السوس الأقصى ، ومن اليمن إلى الترك بأقصى الشمال ، واستولوا على الأقاليم السبعة .

ثم انظر بعد ذلك دولة صَهْجَاة والمُوحِّدِينَ مع العَبِيدِيَّين قبلهم ، لما كان قبيل كُتامة ، القائمين بدولة العبيديين ، أكثر من صنهاجة والمصامدة ، كانت

* لعهدهم ، والإفرنجة والبربر[1] و[ب] .

دولتهم أعظم، فملكوا إفريقيا والمغرب والشام ومصر والحجاز. ثم انظر بعد ذلك دولة زَنَاته، لما كان عددهم أقل من المصامدة، قصر ملكهم عن ملك الموحدين لقصور عددهم عن عدد المصامدة منذ* أول أمرهم. ثم اعتبر بعد ذلك حال الدولتين لهذا العهد لزَنَاته، بني مَرِين وبني عبد الواد، لما كان عدد بني مَرِين لأول ملكهم أكثر من بني عبد الواد كانت دولتهم أقوى منها وأوسع نطاقاً، وكان لهم عليها الغلب مرة بعد أخرى. يقال إن عدد بني مَرِين لأول ملكهم كانوا ثلاثة آلاف، وإن عدد بني عبد الواد كانوا ألفاً. إلا أن الدولة بالرقة وكثرة التابع كثرت من أعدادهم.

وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدتها أيضاً، فعلى تلك النسبة. لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، وميزاج الدولة إنما هو بالعصية. فإذا كانت العصية قوية، كان المزاج تابها لها وكان أمد العمر طويلاً. والعصية إنما هي بكثرة العدد ووفوره، كما قلناه.

والسبب الصحيح في ذلك أن النقص إنما يبدأ الدولة من الأطراف. فإذا كانت ممالكها كثيرة، كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة. وكل نقص يقع فلا بد له من زمن. فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان، فيكون أمدها طويلاً. وانظر ذلك في دولة العرب الإسلامية، كيف كان أمدها أطول الدول، لا بنو العباس، أهل المركز، ولا بنو أمية، المنتبذون بالأندلس. ولم ينتقض أمر جميعهم إلا بعد الأربع مائة من الهجرة. ودولة العبيدين، كان أمدها قريباً من مائتين وثمانين سنة. ودولة صنهاجة دونهم، من لدن تقليد مَعَد المعز أمر إفريقية لِجُكَيْن بن زيري سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة إلى حين استيلاء الموحدين على القلعة وبجاية سنة سبع وخمسين وخمسمائة. ودولة الموحدين لهذا العهد، تناهز مائتين وسبعين سنة. وهكذا نسب الدول في أعمارها على نسبة القائمين بها، سنة الله التي قد خلقت في عباده⁽¹⁷⁾.

* أقل من المصامدة منذ [1]، [ب].

(17) القرآن الكريم، سورة غافر، آية 85.

[9] في أن الأوطان الكثيرة القبائل والمصائب
قل أن تستحكم فيها دولة

والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي منها وهوى
عصبية تمنع منها. فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت،
وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية عن تحت يدها تظن في نفسها منعة
وقوة.

وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد.
فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات، فلم يعن فيهم الغلب
الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الفرنجة⁽¹⁸⁾ شيئا. وعادوا بعد
ذلك الثورة والردة، مرة بعد أخرى، وعظم الإثخان من المسلمين فيهم. ولما
استقر الدين عندهم، عادوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخوارج مرات
عديدة. قال ابن أبي زيد: "ارتدت البرابرة بالمغرب إثني عشر مرة". ولم
تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فما بعده. وهذا
معنى ما يُنقل عن عمر رضي الله عنه أن إفريقية مُفرقة قلوب أهلها، إشارة إلى

(18) يقول ابن خلدون إن المغرب كان قبيل الفتح الإسلامي تحت سيطرة الإفرنج، لاحت سيطرة الروم.
انظر كنفاب العبر، ج 7، ص 8-9. وفي الأمر الواقع، كانت بلدان إفريقيا الشمالية تحت حكم
كركواري الذي كان قد ثار على الإمبراطورية البيزنطية.

ما فيها من كثرة العصابات والقبائل، الحامل لهم على عدم الإذعان والانقياد. ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام، إنما كانت حمايتها من فارس والروم، والكافة دُعَاء، أهل مدن وأمصار. فلما غلبهم المسلمون على الأمر وانتزعوه من أيديهم، لم يبق مُمانع ولا مُشاق.

والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تُحصى، وكلهم بادية وأهل عصابات وعشائر. وكلما هلكت قبيلة عادت الأخرى مكانها وإلى دينها من الخلاف والردة. فطال أمر العرب في تهديد الدولة بوطن إفريقية والمغرب.

وكذلك كان الأمر بالشام لعهد بني إسرائيل. كان فيه من قبائل فلسطين، وكُنعان، وبني عيصو، وبني مَدْيَن، وبني لوط، وإدوم، والأزمن، والعمالقة، وإكركيش، والتَّبَط من جانب الجزيرة والموصل ما لا يُحصى كثرة وتنوعاً في العصبية. فصعب على بني إسرائيل تهديد دولتهم ورسوخ أمرهم، واضطرب عليهم الملك مرة بعد أخرى. وسرى ذلك الخلاف إليهم، فاختلَفوا على سلطانهم وخرجوا عليه. ولم يكن لهم ملك موثَّد سائر أيامهم، إلى أن غلبهم الفرس، ثم يونان، ثم الروم آخر أمرهم عند الجلاء. والله غالب على أمره⁽¹⁹⁾.

وبعكس هذا أيضًا الأوطان الخلوة من العصبية، يسهل تهديد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعًا لقلّة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية، كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلوة من القبائل والعصبية، كان لم يكن الشام معدناً لهم كما قلناه. فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلّة الخوارج وأهل العصابات، إنما هو سلطان ورعية. ودولتها قائمة بملوك الترك وعصائبهم، يغلبون على الأمر واحدًا بعد واحد،

* وبني لوط، والروم، ويونان، والعمالقة [1]، [ب].

(19) القرآن الكريم، سورة يوسف، آية 21.

** نهاية الفقرة في [1] و [ب]: ودولتها قائمة بالموالي من الترك المسمين بالمالك، ينتزعون على كرسى الأمر واحداً بعد واحد، وينتقل الأمر فيهم من منبت إلى منبت، والخلافة مسماة للعباسي، سيدهم، ليس له منها إلا خجرة اللقب والاسم، والملك والسلطان لهم.

ويتنقل الأمر فيهم من منبت إلى منبت. والخلافة مسماة للعباسي، من أعقاب الخلفاء ببغداد.

وكذا شأن الأندلس لهذا العهد، فإن عصبية ابن الأحمر، سلطانها، لم تكن لأول دولتهم بقوة ولا كانت لها كثرة، إنما كانوا أهل بيت من بيوت العرب، أهل الدولة الأموية، بقوا من ذلك الفل. وذلك أن أهل الأندلس، لما انقرضت الدولة العربية منهم وملكها البربر من لمتونة والموحدين، سُمِّموا ملكتهم وثقلت وطأتها عليهم. فأشربت القلوب بغضاءهم ونكراءهم، وأمكن الموحدون السادة في آخر الدولة كثيرًا من الحصون للطاغية في سبيل الاستظهار بهم على شأنهم من تملك حضرة مراكش*. فاجتمع من كان بقي بها من أهل العصبية القديمة، معادن من بيوت العرب تجافى بهم المنبت عن الحضارة والأمصار بعض الشيء، ورسخوا في الجندية مثل ابن هود، وابن الأحمر، وابن مرذنيش، وأمثالهم. فقام ابن هود بالأمر، ودعا بدعوة الخلافة العباسية بالمشرق، وحمل الناس على الخروج على الموحدين، فنبذوا إليهم العهد وأخرجوهم، واستقل ابن هود بالأمر بالأندلس. ثم سما ابن الأحمر للأمر، وخالف ابن هود في دعوته، فدعاهوا لابن أبي حفص، صاحب إفريقية من الموحدين، وقام بالأمر، وتناوله بعصاة قليلة من قرابته كانوا يسمونهم الروساء. ولم يَحْتِجْ لأكثرَ منها لقلة العصابات بالأندلس، وأنها سلطان ورعية. ثم استظهروا بعد ذلك على الطاغية بمن يجيز إليه البحر من أعياص زنانة، فصاروا معه عصبية على الماشغة والرباط.

ثم سما لصاحب المغرب من ملوك زنانة أمل في الاستيلاء على الأندلس، وصار أولئك الأعياص، عصابة ابن الأحمر، على الامتناع منه إلى أن تأثّل أمره ورسخ، وألَفَتْهُ النفوس، وعجز الناس عن مطالبته. وأورثه أعقابها لهذا العهد. فلا تظنن أنه بغير عصابة، فليس كذلك. وقد كان مبدؤه بعصابة، إلا

* تملك الحضرة [1]، [ب].

الفصل الثالث، 9

أنها قليلة، وعلى قدر الحاجة. فإن وطن الأندلس لقلة العصابات والقبائل فيه
يغنى عن كثرة العصبية في التغلب عليهم.
والله غني عن العالمين⁽²⁰⁾.

(20) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية 97.

[10] في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد والتوغل
في الترف وإيثار الدعة والسكون*

أما الانفراد بالمجد، فلأن المجد، كما قدمناه، إنما هو بالعصبية،
والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخر كلها،
فتغلبها وتستولي عليها حتى تُصَيِّرَها جميعاً في ضمنها. وبذلك يكون
الاجتماع والغلب على الناس والدول. ومِرُّه أن العصبية العامة للقبيل هي
مثل المزاج للمتكون، والمزاج إنما يكون عن العناصر. وقد تبين في موضعه أن
العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد أن يكون
واحد منها غالباً على الآخر، ويغلبه عليها يقع الامتزاج. وكذلك العصبيات،
لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلّفها
وتصَيِّرَها عصبية واحدة، شاملة لجميع العصبيات، وهي موجودة في ضمنها.
وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورتاسة فيهم. ولا بد أن
يكون واحد منهم رئيساً لهم، غالباً عليهم، فيتعين رئيساً للعصبيات كلها

* يجمع هذا الفصل ثلاثة فصول كانت منفصلة في مخطوطتي [أ] و[ب]، حيث كانت تحمل العناوين
التالية: (1) في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد (2) في أن من طبيعة الملك الترف (3) في أن من طبيعة
الملك الدعة والسكون. ولا زالت مخطوطة [ج] تحتفظ على هذا النظام، إلا أن العناوين (2) و(3)
مشطب عليهما، والعنوان (1) مضاف إليه كلمات تكميلية.

لغلب منبته بجميعها. وإذا تعين له ذلك، ومن الطبيعة الحيوانية خلق الكثير والأثقة، فيأنف حيثئذ من المساهمة والمشاركة في استبعادهم والتحكم فيهم، ويحيى خلق التأله الذي في طباع البشر، مع ما تقتضيه السياسة من افراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكام. "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"⁽²¹⁾. فيجذع حيثئذ أنوف العصبيات، ويكبح شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم، ويقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملاً. فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته فيه. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني أو الثالث، على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. إلا أنه أمر لا بد منه في الدول، سنة الله في عباده.

وأما التوغل في الترف، فلأن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها، كثر رياسها ونعمته. فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، ويصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والأنية، ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، وينبغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك وترفعهم فيه، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدول أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها، سنة الله في خلقه. وأما إثثار الدعة والسكون، فلأن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلب والملك. وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها.

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر⁽²²⁾

(21) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 22.

(22) هذا البيت للشاعر أبو سخر عبد الله بن سلم الهذلي. انظر أبو الفرج الإصفهاني، كتاب الأغاني، القاهرة، 1927/1345، ج 9، ص 295.

فإذا حصل الملك، أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه، وأنثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس. فينبون القصور، ويجرون المياه، ويفرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب، ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والأنية والفرش ما استطاعوا، ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم. ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره .

[11] في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم

وبيانه من وجوه . الأول أنها تقتضي الانفراد بالمجد، كما قلناه . ومهما كان المجد مشتركاً بين العصابة وكان سعيهم له واحداً كانت هِمَمُهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة إسوة في طموحها وقوة شكائهما ومرماهم إلى العز جميع . فهم يستطيعون الموت في بناء مجدهم، ويؤثرون الهلكة على فسادهم . وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد، قرع عَصِيَّتَهُم، وكبح من أَعْيُنِهِم، واستأثر بالأموال دونهم . فتكاسلوا عن العز، وفشل ريحهم، ورثموا المذلة والاستعباد .

ثم ربي الجيل الثاني على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواء . وقلَّ أن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وَهْناً في الدولة وخضداً من الشوكة، وتقبل به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها .

الوجه الثاني، أن طبيعة الملك تقتضي الترف، كما قدمناه . فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم . فالفقير منهم يهلك، والمترف يتسغرق عطاءه بترفه . ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة، إلى أن

يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة. ويطلبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة عنها. فيوقعون بهم العقوبات، وينزعون ما في أيدي الكثير منهم، يستأثرون به عليهم أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم. فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم.

وأيضاً، إذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة، الذي هو السلطان، إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح غلهم. والجباية مقدارها معلوم، لا يزيد ولا ينقص. وإن زادت بما يستحث من المكوس، فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً. فإذا زُرعَت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات.

ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك، فينقص عدد الحامية. وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحامية لذلك، وتسقط قوة الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، أو من تحت أيديها من العصابات والقبائل، ويتأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته.

وأيضاً فالترف مفسد للخلق، بما يحصل في النفس من الشر والفسفسة وعوائدها، كما يأتي في فصل الحضارة. فيذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصرفون بما يناقضها من خلال الشر. فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته. وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعض أحوالها، وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها.

الوجه الثالث، أن طبيعة الملك تقتضي الدعة، كما ذكرناه. وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجيلة، شأن العوائد كلها

* هذه الفقرة والفقرة التي تليها لم تردا في [أ] و[ب].

وإيلافها. فَتَرَبَّأَ أجيالهم الحادثة في غصارة العيش ومهاد الترف والدعة، وينقلب خُلُقُ التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك من شدة البأس، وتَعَوَّدَ الافتراس، وركوب البيداء وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوق من الحضر إلا في الثقافة والشارة. فتضعف حمايتهم، ويذهب بأسهم، وتنخض شوكتهم. ويعود ويال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم. ثم لا يزالون يتلَوْنون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً وينسون خُلُقَ البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة، حتى يعودوا عِيَالاً على حامية أخرى إن كانت لهم. واعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة*. وربما يحدث في الدولة إذا طرأ هذا الهرم بالتلف والراحة أن يتخير صاحب الدولة أنصاراً وشيخاً من غير جلدتهم ممن تعودوا الخشونة، فيتخذهم جنداً يكونون أصبر على الحروب وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف. ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه يطرأها، حتى يتأذن الله فيها بأمره.

وهذا كما وقع في دولة الترك بالشرق⁽²³⁾، فإن غالب جندها الموالي من الترك. فيتخير ملوكهم من أولئك الممالك المجلوين إليهم فرساناً وجنداً. فيكونون أجراً على الحرب، وأصبر على الشظف من أبناء الممالك الذين كانوا قبلهم وربوا في ماء النعيم والسلطان وظله. وكذلك في دولة الموحدين بإفريقية، فإن صاحبها كثيراً ما يتخذ أجناده من زناتة والعرب، ويستكرمهم ويترك أهل الدولة** المتعودين للتلف، فتستجد الدولة بذلك عمراً آخر سالماً من الهرم. والله وارث الأرض ومن عليها.

* هنا ينتهي هذا الفصل في [7] و [ب].

(23) يشير ابن خلدون إلى دول الممالك في مصر والشام.

** ترد هنا كلمة الموحدين مشطب عليها في [ج]، وعبرة أهل الدولة مضاف في الحاشية.

[12] في أن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص

اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص، على ما زعم الأطباء والمنجمون، مائة وعشرون سنة، وهي سنة القمر الكبرى عند المنجمين. ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرات، فيزيد عن هذا ويتقص منه. فتكون أعمار بعض أهل القرات مائة تامة، وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين، على ما تقتضيه أدلة القرات عند التاظرين فيها. وأعمار أهل هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين، كما في الحديث. ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرين إلا في الصور النادرة، وعلى الأوضاع الغربية من الفلك، كما وقع في شأن نوح عليه الصلاة والسلام وقليل من قوم عاد وثمود. وأما أعمار الدول أيضًا، وإن كان يختلف بحسب القرات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته. قال تعالى: "حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة"⁽²⁴⁾. ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل.

(24) القرآن الكريم، سورة الأحقاف، آية 15.

ويؤيده ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع لبني إسرائيل، وأن المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه. فذلّ على اعتبار الأربعين في عمر الجيل التي هي عمر الشخص الواحد. وإما قلنا أن عمر الدولة في الغالب لا يعدو ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزلوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحّشها من شظف العيش، والبسالة، والافترامس، والاشتراك في المجد. فلا تزال بذلك سؤرة العصبية محفوظة فيهم. فحدّهم مُرهِف، وجانبهم مُرهوب، والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحوّل حالهم بالملك والرفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة. فتتكسر سؤرة العصبية بعض الشيء ويؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وياشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد وتراميهم إلى المدافعة والحماية. فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب. ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم. وأما الجيل الثالث، فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ الترف فيهم غايته بما تبتكوه من النعيم وغضارة العيش. فيصирون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم. وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويُلْجسون على الناس في الشارة والزّي وركوب الخيل وحسن الثقافة، يُموّهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها. فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي،

* والخشونة، ويفقدون [أ]، [ب].

للدولة أعمار طبيعية

ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت.

فهذه، كما تراه، ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلقها. ولذلك كان انقراض الحسب في الجيل الرابع، كما مرَّ في أن المجد والحسب إنما هو في أربعة آباء. وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعي ظاهر مبني على ما مهَّدناه قبل من المقدمات، فتأمله فلن يعدَّ وجه الحق إن كنت من أهل الإنصاف.

وهذه الأجيال الثلاثة أعمارها مائة وعشرون سنة، على ما مر. ولا تعدو الدولة في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب. فيكون الهرم حاصلًا مستوليًا والمُطالب لم يحضرها. ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعًا. "فإذا جاء أجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون"⁽²⁵⁾.

وهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع. ولهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة. وهذا معناه. فاعتبره، واتخذ منه قانونًا يصحَّح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبيل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استريت في عدتهم وكانت السنين الماضية منذ أولهم محصلة لديك. فعد لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء، فإن نفذت على هذا القياس مع نفود عددهم فهو صحيح، وإن نقصت عنه بجيل فقد غلط عددهم بزيادة واحد في عمود النسب، وإن زادت بمثله فقد سقط واحد. وكذلك تأخذ عدد السنين من عددهم إذا كان محصلًا لديك صحيحًا".
والله مقدر الليل والنهار"⁽²⁶⁾.

* وتخلقها. وقد [1]، [ب].

(25) القرآن الكريم، سورة النحل، آية 61.

** لديك، فتأمله تجد في الغالب صحيحًا. [1]، [ب].

(26) القرآن الكريم، سورة النجم، آية 30.

[13] في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة

اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدولة. فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية وما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة. فطور الدولة من أولها بداوة.

ثم إذا حصل الملك يتبعه الرفه واتساع الأحوال. والحضارة إنما هي تَفَنُّ في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ، والملابس، والمباني، والفرش، والآنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله. فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به، ويتلو بعضها بعضاً، وتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد.

فصار طور الحضارة للملك يتبع طور البداوة ضرورة، لضرورة تبعية الرفه للملك. وأهل الدول أبدأ مقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السالفة قبلهم. فأحوالهم يشاهدون، ومنهم في الغالب يأخذون.

ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم، واستخدموا بناتهم وأبناءهم. ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة. فقد حكى أنه قدّم لهم المرقق، فكانوا يحسبونه رقاعاً. وعثروا على الكافور في خزائن

كسرى، فاستعملوه في عجينهم ملحاً. وأمثال ذلك. فلما استعبدوا أهل الدول قبلهم، واستعملوهم في مهنتهم وحاجات منازلهم، واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقوّة عليه، أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن فيه، مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن في أحواله. فبلغوا الغاية في ذلك، وتطوّروا بطور الحضارة والترّف في الأحوال، واستجادة المطاعم والمشارب والملابس والمباني والأسلحة والفرش والآنية والغناء وسائر الماعون والخرثى، وكذا أحوالهم في أيام المباهاة والولائم وليالي الأعراس، فاتوا من ذلك وراء الغاية.

وانظر ما نقله المسعودي والطبري وغيرهما في إعراس المأمون ببوران، بنت الحسن بن سهل، وما بذل أبوها لحاشية المأمون حين وافاه في خطبتها إلى داره بقم الصلح، وركب إليها في السفين، وما أنفق في إملاكها، وما نحلها المأمون وأنفق في عرسها، تقف من ذلك على العجب. فمنه أن الحسن ابن سهل نثر يوم الإملاك في الصنيع الذي حضره حاشية المأمون، فنثر على الطبقة الأولى منهم بنادق المسك مَلْتُوْتة على الرقاع بالضيايع والعقار، مَسْوَغة لمن حصلت في يده، يقع لكل واحد منهم ما أداه إليه الاتفاق والبيخت. وفرق على الطبقة الثانية بِدَر الدنانير، في كل بدرة عشرة آلاف. وفرّق على الطبقة الثالثة بِدَر الدراهم كذلك، بعد أن أنفق في مقامة المأمون بداره أضعاف ذلك. ومنه أن المأمون أعطاهما في مهرها ليلة زفافها ألف حصاة من الياقوت، وأوقد شموع العنبر في كل واحدة مائة مَن، وهو رطل وثلاثان. وبسط لها فرشاً كان الحصير منها منسوجاً بالذهب، مُكَلَّلًا بالدر والياقوت. وقال المأمون حين رآه: "قاتل الله أبا نواس، كأنه أبصر هذا حيث يقول في صفة الخمر:

كأن صغرى وكبرى من فوقها حصباء در على أرض من الذهب"⁽²⁷⁾

* ببوران، وما [1]، [ب].

(27) انظر ديوان أبي نواس، القاهرة، 1898، ص 243.

وأعدَّ بدار الطبخ من الحطب لليلة الوليمة نقل مائة وأربعين* بغلاً مدة عام كامل، ثلاث مرات في كل يوم، وفني الحطب لليتئذ. وأوقدوا الجريد يصبون عليه الزيت، وأوعز إلى النواتية بإحضار السفن لإجازة الخواص من الناس بدجلة من بغداد إلى قصر الملك بمدينة المأمون لحضور** الوليمة، فكانت الحراقات المعدة لذلك ثلاثين ألفاً أجازوا الناس فيها أخريات نهارهم. وكثير من هذا وأمثاله.

وكذلك عرس المأمون بن ذي النون بطليطة، نقله ابن بسام في كتاب الذخيرة، وابن حيان. بعد أن كانوا كلهم، في الطور الأول من البداوة، عاجزين عن ذلك جملة، لفقدان أسبابه والقائمين على صناعته في غضاضتهم وسداجتهم. يُذكر أن الحجاج أولَّم في إختان بعض ولده، فاستحضر بعض الدهاقين يسأله عن ولائم الفرس وقال له: "أخبرني بأعظم صنيع شهدته". فقال: "نعم، أيها الأمير، شهدت بعض مَرَايَ كِسْرَى قد صنع لأهل فارس صنيعاً أحضر فيه صحاف الذهب على أَخْوَنَةِ الفضة أربعمائة على كل واحد، ويحملة أربع وصائف، ويجلس عليه أربع من الناس. فإذا طعموا أتبعوا أربعتهم المائدة بصحافها وصائفها". فقال الحجاج: "يا غلام، انحر الجزور، وأطعم الناس". وعلم أنه لا يستقل بهذه الأبهة. وكذلك كانت.

ومن هذا الباب، أُعْطِيَ بني أمية وجوائزهم. فإِذَا كان أكثرها الإبل أَخْذًا بمذاهب العرب ويداوتهم. ثم كانت الجوائز في دولة بني العباس والعباسيين ومن بعدهم ما عَلِمَتْ من أحمال المال وتخوت الثياب وأعداد الخيل بمراكبها. وهكذا كان شأن كُتامة مع الأغالبة بإفريقية وبني طنج بمصر، وشأن لمتونة مع ملوك الطوائف بالأندلس، والموحدين كذلك، وشأن زناتة مع الموحدين، وهلم جرا، تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة.

* نقل أربعين [1] [ب].

** قصر الهاشمية لحضور [1]، [ب].

انتقال الحضارة من شعب إلى شعب

فانتقلت حضارة الفرس للعرب، بني أمية وبني العباس. وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب، من الموحدين وزناتة لهذا العهد. وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم، ثم إلى الترك السلجوقية، ثم إلى الترك بمصر، موالى بني أيوب، وإلى التتار بالعراقين*.

وعلى قدر عظم الدولة، يكون شأنها في الحضارة إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله، فاعتبره وتفهمه تجده صحيحًا في العمران** والدول.

والله وارث الأرض ومن عليها.

* بني العباس إلى الترك بمصر والتتار بالعراقين. [1]، [ب].

** هنا تنتهي الجملة في [1] و [ب].

[14] في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها

والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية، فكثرت العصابة، واستكثروا أيضاً من الموالى والصنائع، وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه. فازدادوا بهم عددًا إلى عددهم وقوة إلى قوتهم بسبب كثرة العصابات حينئذ بكثرة العدد. فإذا ذهب الجيل الأول والثاني وأخذت الدولة في الهرم، لم يستقل أولئك الصنائع والموالى بأنفسهم في تأسيس الدولة وتمهيد ملكها لأنهم ليس لهم من الأمر شيء، إنما كانوا عيالاً على أهلها ومعونة لها. فإذا ذهب الأصل، لم يستقل الفرع بالرسوخ. فيذهب ويتلاشى، ولا تبقى الدولة على حالها من القوة.

واعتبر هذا بما وقع في الدولة العربية في الإسلام. كان عدد العرب، كما قلناه لعهد النبوة والخلافة مائة وخمسين ألفاً أو ما يقاربها من مئزر وقحطان. ولما بلغ الترف مبالغه في الدولة وتوفر ثرواتهم بتوفر النعمة، واستكثر الخلفاء من الموالى والصنائع بلغ ذلك العدد إلى أضعافه. يقال إن المعتصم نازل عمورية لما افتتحها في تسعمائة ألف، ولا يبعد مثل هذا العدد أن يكون

* الدولة قوة [1]، [ب].

الترف يقوي الدولة

صحيحًا، إذا اعتبرت حاميتهم في الثغور الدانية والقاصية شرقًا وغربًا إلى الجند الحاملين سرير الملك، والموالي، والمصطنعين.

وقال المسعودي: «أُحصيَ بنو العباس بن عبد المطلب خاصة أيام المأمون للإنفاق عليهم وكانوا ثلاثين ألفًا بين ذكران وإناث»⁽²⁸⁾. فانظر مبالغ هذا العدد لأقل من مائتي سنة، واعلم أن سببه الرفه والنعيم الذي حصل للدولة وربي فيه أجيالهم. وإلا، فعدد العرب لأول الفتح لم يبلغ هذا ولا قريبًا منه.

والله الخلاق العليم⁽²⁹⁾.

(28) انظر المسعودي، مرجع الذهب، ج 4، ص 323-24. والمعد عند المسعودي 33000.

(29) القرآن الكريم، سورة الحجر، آية 86.

[15] في أطوار الدولة وكيف تختلف أحوال أهلها في البداوة
باختلاف الأطوار*

اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلُقًا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر. لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة. الأول، طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء** على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفردونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب، وهي لم تزل بعد بحالها.

الطور الثاني، طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبية وعشيرته، المقاسمين له في نسبه، الضارين في الملك بمثل سهمه.

* في أطوار الدولة واختلاف أحوالها باختلاف الأطوار [1]، [ب].

** الظفر بالبغية، وغلب المدافع والممانع والاستيلاء [2]، [ب].

أطوار الدولة واختلاف أحوال أهلها

فهو يدافعهم عن الأمر ويصدّهم عن موارد، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه، حتى يُقَرَّ الأمر في نصابه ويُفَرِّد أهل بيته بما يبيني من مجده. فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر وأشد، لأن الأولين دافعوا الأجانب، فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم، وهذا يدافع الأقارب، ولا يظاھره على مدافعتهم إلا الأقل من الأبعد، فيركب صعباً من الأمر.

الطور الثالث، طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال، وتخليد الآثار، وبعد الصيت. فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشديد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهيكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشراف الأم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله. هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدراج أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال، حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وزينتهم وشيئتهم أيام الزينة فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول المحاربة. وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدول، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم، بانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع، طور القنوع والمسألة. ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه، سليماً لأنظاره من الملوك وأقناله، مُقلِّداً للماضين من سلفه، يتبع آثارهم حمذاً النعل بالنعل، ويقتفى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس، طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مُتْلِفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانتها وفي مجالسها، واصطناع أخذان السوء وخضراء الدُّمْن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون وما يذرون منها،

مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته، مضيقاً من جنده بما أنفق أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته . فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض، كما نبينه في الأحوال التي نسردها.
والله خير الوارثين⁽³⁰⁾.

(30) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 89.

[16] في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها

والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي بها كانت أولاً وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدولة وهيكلها العظيمة فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها. لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه. فإذا كانت الدولة عظيمة، فسيحة الجوانب، كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جداً، وحُشِرُوا من آفاق الدولة وأقطارها، فتمَّ العملُ على اعظم هيكله.

ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود وما قصه القرآن عنها⁽³¹⁾. وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس، حتى أنه اعتزم الرشيد على هدمه وتخريبه فتكأد عنه وشرع فيه، ثم أدركه العجز. وقصة استشارته يحيى بن خالد في شأنه معروفة⁽³²⁾. فانظر كيف تقتدر دولة على بناء لا تستطيع أخرى على هدمه، مع بؤن ما بين الهدم والبناء في السهولة، تعرف من ذلك بؤن ما

* في أن آثار الدول كلها على نسبة قوتها في أصلها [1] : في آثار الدولة [ب].

(31) القرآن الكريم، سورة الفجر، آيتا 6-7.

(32) انظر المسعودي، مروج الذهب، ج 1، ص 301.

بين الدولتين. وانظر إلى بلاط الوليد⁽³³⁾ بدمشق، أوجامع بني أمية بقرطبة والقنطرة التي على واديها، وكذلك بناء الحنايا لجلب الماء إلى قرطاجنة في القناة الراكبة عليها، وأثار شيرشال بالمغرب، والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف.

واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين إنما كانت بالهتدأ وباجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها، فبذلك شُيّدت تلك الهياكل والمصانع. ولا تتوهم ما تتوهمه العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها، فليس بين البشر في ذلك كبير بون، كما نجد بين الهياكل والآثار. ولقد ولع القصاص بذلك وتغالوا فيه، وسطّروا عن عاد وثمود والعمالقة والكنعانيين في ذلك أخباراً عريقة في الكذب، من أغربها ما يحكون عن عوج بن عناق، رجل من العمالقة الذين قاتلهم بنوا إسرائيل في الشام، زعموا^{***} أنه كان لطوله يتناول السمك من البحر ويشويه في الشمس. ويزيدون إلى جهلهم بأحوال البشر الجهل بأحوال الكواكب، لما اعتقدوا أن للشمس حرارة وأنها شديدة فيما قرب منها، ولا يعلمون أن الحر هو الضوء، وأن الضوء فيما قرب من الأرض أكثر لانعكاس الأشعة من سطح الأرض بمقابلة الأضواء، فتتضاعف الحرارة لأجل ذلك. وإذا تجاوزت مطارح الأشعة المنعكسة، فلا حر هنالك، بل يكون فيه البرد، حيث مجاري السحب. وإنما الشمس في نفسها لا حارة ولا باردة، إنما هو جسم بسيط مضيء لا مزاج له. وكذلك عوج بن عناق هو فيما ذكره من العمالقة أو من الكنعانيين الذين^{****} كانوا فريسة بني إسرائيل عند فتحهم الشام، وأطوال بني إسرائيل وجثمانهم لذلك العهد قريب من هياكلنا، تشهد لذلك أبواب بيت المقدس،

(33) لا شك أن ابن خلدون يريد الإشارة إلى مسجد الوليد.

* وآثار شيرشال، وكثير [1]، [ب].

** والعمالقة أخباراً [1]، [ب].

*** رجل من الجاهلية الأولى، زعموا [1]، [ب].

**** العمالقة الذين [1]، [ب].

فإنها وإن خربت وجددت لم تزل المحافظة على أشكالها ومقادير أبوابها. وكيف يكون التفاوت بين عوج وبين أهل عصره بهذا المقدار. وإنما مثار غلطهم في هذا أنهم استعظموا آثار الأمم ، ولم يفهموا حال الدول في الاجتماع والتعاون، وما يحصل بذلك وبالهندام من الآثار العظيمة. فصرفوه إلى قوة الأجسام وشدتها بعظم هياكلها، وليس الأمر كذلك.

وقد زعم المسعودي⁽³⁴⁾، ونقله عن الفلاسفة، مزعمًا لا مُستند له إلا التحكم، وهو "أن الطبيعة التي هي جبهة للأجسام، لما برأ الله الخلق كانت في تمام الكثرة ونهاية القوة والكمال. فكانت الأعمار أطول، والأجسام أقوى لكمال تلك الطبيعة. فإن طرء الموت إنما هو بالتحلل القوى الطبيعية، فإذا كانت قوية، كانت الأعمار أزيد. فكان العالم في أولية شأنه تام الأعمار كامل الأجسام، ثم لم يزل يتناقص، لنقصان المادة، إلى أن بلغ هذه الحال التي هو عليها. ثم لا يزال يتناقص إلى وقت الانحلال وانقراض العالم."

وهذا رأي لا وجه له إلا التحكم، كما تراه، وليس له علة طبيعية ولا سبب برهاني. ونحن نشاهد مساكن الأولين وأبوابهم وطرقهم فيما أحدثوه من البنين والهياكل والديار والمساكن، كديار ثمود المنحوتة في الصلد من الصخر، بيوتًا صغارًا وأبوابًا ضيقة. وقد أشار النبي صلى الله عليه أنها ديارهم ونهى عن استعمال مياههم وطرح ما عجن به وأهرق. وقال : "لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم إلا أن تكونوا باكين، أن يصيبكم ما أصابهم"⁽³⁵⁾. وكذلك أرض عاد، ومصر، والشام، وسائر بقاع الأرض شرقًا وغربًا. والحق ما قررناه.

(34) انظر المسعودي، مروج الذهب، ج 1، ص 321.

(35) انظر البخاري، صحيح، ج 2، 349.

* ضيقة. وكذلك [1]، [ب].

ومن آثار الدول أيضًا حالها في العراسة والولائم، كما ذكرناه في وليمة بوران، وصنيع الحجاج وابن ذي النون. وقد مر ذلك كله.

ومن آثارها أيضًا عطايا الدول، وأنها تكون على نسبتها. ويظهر ذلك فيها ولو أشرفت على الهرم. فإن الهمم التي لأهل الدولة تكون على نسبة قوة ملكهم وغلبهم للناس. والهمم لا تزال مصاحبة لهم إلى إنقراض الدولة.

واعتبر ذلك بجوائز ابن ذي يَزَن لوفد قريش، كيف أعطاهم من أرتال الذهب والفضة والأعبد والوصائف عشراً عشراً، ومن كُرَش العنبر واحدة، وأضعف ذلك بعشرة أمثاله لعبد المطلب. وإنما ملكه يومئذ قرارة اليمن خاصة تحت استبداد فارس. وإنما حملة على ذلك همة نفسه بما كان لقومه التبابعة من الملك في الأرض والغلب على الأم في العراقيين والهند والمغرب.

وكان الصنهاجيون يافريقية أيضًا إذا أجازوا الوفاء من أمراء زناتة الوافدين عليهم، فإنما يعطونهم المال أحمالاً والكساء تخوتاً مملوءة والحملان جنائب عديدة. وفي تاريخ ابن الرقيق من ذلك أخبار كثيرة.

وكذلك كان عطاء البرامكة وجوائزهم ونفقاتهم. وكانوا إذا أكسبوا معدماً فإنما هو الملك والولاية والنعمة آخر الدهر، لا العطاء الذي يستنفده يوم أو بعض يوم. وأخبارهم في ذلك كثيرة مسطورة. وهي كلها على نسبة الدول جارية.

وهذا جوهر الصقلي الكاتب، قائد جيش العبيديين لما ارتحل إلى فتح مصر استعد من القيروان بألف حمل من المال. ولا تنتهي اليوم دولة إلى مثل هذا.

وكذلك* وُجد بخط أحمد بن محمد بن عبد الحميد عمل بما يُحمل إلى

* نص اللائحة المأخوذة عن جراب الدولة لم يرد في [1] و[2] في هذا الفصل، إلا أن اللائحة توجد حرفياً في فصل آخر من مخطوط [1] يحمل عنوان: في أن اختزان الأموال إنما يكون في أوساط الدولة. وفي [ح] نجد علامة في هذا الموضع تفترض أن هناك إضافة، لكن لا نجد الإضافة المشار إليها في هذه المخطوطة كما هي معروفة اليوم، ولا شك أنها ضاعت. الإضافة نجدتها مندمجة في النص في باقي المخطوطات.

بيت المال ببغداد أيام المأمون من جميع النواحي، ونقلته من كتاب جراب الدولة.⁽³⁶⁾

غلات السواد : سبعة وعشرون ألف درهم مكررة مرتين وسبعمئة ألف درهم وثمانون ألف درهم.⁽³⁷⁾

أبواب المال بالسواد : أربعة عشر ألف ألف درهم مرتين وثمان مائة ألف درهم مرة.

ومن الحلال النجرانية : مائتا حلة.

ومن طين الحثم : مائتان وأربعون رطلا.

كسكر : أحد عشر ألف ألف درهم مرتين وستمئة ألف درهم مرة.

كور دجلة : عشرون ألف ألف درهم مرتين وثمان مائة ألف درهم مرة.

الأهواز : خمسة وعشرون ألف ألف درهم مرة.⁽³⁸⁾

ومن السكر ثلاثون ألف رطل.

فارس : سبعة وعشرون ألف ألف درهم مرتين.

ومن ماء الورد ثلاثون ألف قارورة.

ومن الزبيب الأسود عشرون ألف رطل.

كرمان : أربعة آلاف ألف درهم مرتين ومائتا ألف درهم مرة.

ومن المتاع اليماني خمسمائة ثوب.

(36) توجد هذه اللائحة في مخطوطة [1] في فصل يحمل عنوان : في أن اختزان الأموال إنما يكون في أواسط الدولة. ويوضح ابن خلدون عنوان الكتاب الذي استخرج منه اللائحة ، وهو ترويع التراويح لجراب الدولة. وهذا يؤكد ما ذكره فرانز روزنتال، ولم يكن يعرف هذا النص لابن خلدون، أن جراب الدولة هو أحمد بن محمد الذي يعرف كمؤلف كتاب ترويع التراويح. ولجد نفس اللائحة في هيون الأنبياء لأبي أصيبعة. واللائحة الواردة هنا، قد كانت موضع بحث من طرف أ. فون كيرير. انظر *suiv. Kulturgeschichte des Orients, Vienna, 1875, I, 263 et*. وكما نلاحظه في كتاب الوزراء للمجهشياري، فإن مادة هذا اللائحة تعود إلى أيام الرشيد، ولو أن اللائحة نفسها كتبت في عهد المأمون. ونشير إلى أن التعليقات التي سنورد حول محتوى هذه اللائحة مقتبسة من فرانز روزنتال.

(37) في مخطوطة [1] : سبعة وثلاثون ألف ألف درهم مكررة مرتين وسبع مائة ألف وثمانون ألف درهم. وعند الجيهشياري : 80 780 000 درهم.

(38) يصبح فون كيرير هذا الرقم ب : 25 000 000.

ومن التمر عشرون ألف رطل.
 ومن الكمون ألف رطل.⁽³⁹⁾
 مكران : أربعمئة ألف درهم مرة.
 السند وما يليه : أحد عشر ألف ألف درهم وخمسمئة ألف درهم مرة.
 ومن العود الهندي مائة وخمسون رطلا.
 سجستان : أربعة آلاف ألف درهم مرتين.⁽⁴⁰⁾
 ومن الثياب المعتّبة ثلاثمئة ثوب.
 ومن الفانيذ عشرون ألف رطل.
 خراسان : ثمانية وعشرون ألف ألف درهم مرتين.
 ومن نقد الفضة ألف نقرة.⁽⁴¹⁾
 ومن البراذين أربعة آلاف دابة.
 ومن الرقيق ألف رأس.
 ومن الثياب سبعة وعشرون ألف ثوب.
 ومن الإهليلج ثلاثين ألف رطل.⁽⁴²⁾
 جرجان : إثنا عشر ألف ألف درهم مرتين.
 ومن الإبريسم ألف شقة.⁽⁴³⁾
 قومس : ألف ألف درهم مرتين وخمسمئة ألف.
 ومن نقر الفضة ألف.
 طبرستان والرويان ونهاوند.⁽⁴⁴⁾ ستة آلاف ألف درهم مرتين وثلاثمئة ألف.
 ومن الفرش الطبرية ستمائة قطعة.

(39) عند الجهشيارى : 100.

(40) الجهشيارى : 4 600 000، ونفس العدد في مخطوطة (أ).

(41) في مخطوطة [1] : 2 000.

(42) في مخطوطة [1] : 3 000.

(43) الجهشيارى : من.

(44) الجهشيارى : دنيارند.

آثار الدول

ومن الأكسية مائتان ثنتان.
ومن الثياب خمسمائة ثوب.
ومن المتاديل ثلاثمائة.
ومن الجامات ثلاثمائة.⁽⁴⁵⁾
الري : إثنا عشر ألف ألف درهم مرتين.
ومن العسل عشرون ألف رطل.⁽⁴⁶⁾
همدان : أحد عشر ألف ألف درهم مرتين وثلاثمائة ألف درهم مرة.
ومن رب الرماني ألف رطل.
ومن العسل إثنا عشر ألف رطل.
مابين البصرة والكوفة⁽⁴⁷⁾ : عشرة آلاف ألف درهم وسبعمائة ألف درهم.
ماسبدان والريان⁽⁴⁸⁾ : أربعة آلاف ألف درهم مرتين.
شهرزور : ستة آلاف ألف درهم مرتين.⁽⁴⁹⁾
الموصل وما إليها : أربعة وعشرون ألف ألف درهم مرتين.
ومن العسل الأبيض عشرون ألف رطل.
أذربيجان : أربعة آلاف ألف درهم مرتين.
الجزيرة وما يليها من أعمال الفرات : أربعة وثلاثون ألف ألف درهم مرتين.
الكرج : ثلاثمائة ألف درهم مرة.⁽⁵⁰⁾

(45) الجهشيري : 600

(46) عند الجهشيري تأتي مادة العسل مع إصفهان المذكورة من بعد والتي تسقط عند ابن خلدون. وبالنسبة للري، نجد عند الجهشيري : الرمان : 100 000 ؛ الخرخ : 1000 رطلا.

(47) تصحيف ل : ماهين، الواردة عند الجهشيري. ويتعلق الأمر بهاء البصرة وماء الكوفة، وهما الاسمان القديمان عند المسلمين لتهونده، ودينور.

(48) في مخطوطة [1] : ماسبدان ومهرجان وكور الجبل. من الصعب تعيين المكان الذي يدل عليه الريان. لقد يوجد بلد الريان في كسكر، كما ذكره ابن خرداذبه في كتاب المسالك والممالك، ص 12، على أنه من الممكن أن يتعلق الأمر هنا بـ أرب-ج-ن، ويظهر، حسب ابن خرداذبه، أنها مدينة مهمة من بلاد ماسبدان.

(49) الجهشيري : شهرزور وما إليها : 24 000 000.

(50) عند ابن خلدون تصحيف : الكرخ.

جیلان⁽⁵¹⁾ : خمسة آلاف ألف درهم مرتين.
 ومن الرقيق ألف رأس.
 ومن العسل إثنا عشر ألف زق. ومن البزاة عشرة.
 ومن الأكسية عشرون.
 أرمينية : ثلاثة عشر ألف ألف درهم مرتين.
 ومن البسط المحفورة عشرون.
 ومن الرقم خمسمائة وثمانون رطلا.
 ومن المالح السورماهي عشرة آلاف رطل.
 ومن الطريح عشرة آلاف رطل.
 ومن البغال مائتان ثنتان.
 ومن البزاة ثلاثون
 قنسرین⁽⁵²⁾ : أربعمئة ألف دينار.
 ومن الزبيب ألف حمل.
 دمشق : أربعمئة ألف دينار وعشرون ألف دينار.
 الأردن : ستة وتسعون ألف دينار.
 فلسطين : ثلاثمئة ألف دينار وعشرة آلاف دينار.⁽⁵³⁾
 ومن الزبيب ثلاثمئة ألف رطل.
 مصر : ألفا ألف دينار إثنا عشر مرتين وتسعمئة ألف دينار وعشرون ألف دينار.
 برقة : ألف ألف درهم مرتين.
 إفريقية : ثلاثة عشر ألف ألف درهم مرتين.
 ومن البسط مائة وعشرون.
 اليمن : ثلاثمئة ألف دينار وسبعون ألف دينار⁽⁵⁴⁾، سوى المتاع.
 الحجاز : ثلاثمئة ألف دينار.

(51) لا يذكر الجهشباري نقودا هنا، ويذكر فقط 100 من الرقيق وبعض المواد.

(52) يذكر الجهشباري 490 000 لقنسرین والعواصم. ومن جهة أخرى، يزيد حمص.

* 420 000 دينار [ذ].

(53) مخطوطة [1] : 370 000 دينار

(54) الجهشباري : 870 000

وأما الأندلس، فالذي ذكره الثقات من مؤرخيها أن الناصر عبد الرحمن ترك* في بيوت أمواله عند الوفاة خمسة آلاف ألف دينار مكررة مرتين ، يكون جعلتها بالقناطير خمسمائة قنطار .

ورأيت في بعض تواريخ الرشيد أن المحمول إلى بيت المال في أيامه سبعة آلاف قنطار من دنائير الذهب وخمسمائة قنطار في كل سنة .

وأما دولة** العبيديين ، فرأيت في تاريخ ابن خلكان عند ما ذكر الأفضل ، أمير الجيوش ، ابن بدر الجمالي المستبد على خلفائهم بمصر ، أنه لما قُتل وُجد في خزانته ستمائة ألف ألف دينار مكررة مرتين ، ومائتان وخمسون إردبا من الدراهم ، وما يناسب ذلك من ذخائر الفصوص واللآلئ والأقمشة والأمتعة والمراكب والحمولة .

وأما هذه الدول الحادثة التي أدركنها ، فأعظمها دولة الترك بمصر ، وكان استفحالها أيام الناصر محمد بن قلاوون منهم . وغلب عليه لأول دولته الأميران بيبرس وسلار ، ثم خلعه بيبرس واستبد بكرسيه ، وسلار رديف له .

* لناصر عبد الرحمن ، ثامن ملوك بني أمية الملقب بلقب الخلافة ، ترك [خ] .
 ** النص من هنا إلى الفقرة التي بدايتها : " فاعتبر ذلك في نسب الدول " لم يرد لا في [ح] ولا في [د] .
 ورد في مخطوطة [ت] في ورقة منفصلة ، ثم تجده مندمجا في النص في مخطوطة [خ] .
 وتأتي الفقرة الأولى من هذا النص على الشكل التالي في [ت] و [ج] :
 وكذلك وجد للأفضل ، أمير المستبد على العبيديين بمصر عند ما قتل ستمائة ألف ألف دينار مكررة مرتين ، ومائتان وخمسون إردبا من الدراهم ، وما يناسب ذلك من الأقمشة والأمتعة والفصوص واللآلئ . ذكر ذلك ابن خلكان في تاريخه
 وترد في مخطوطة [خ] رواية أخرى لا خلف الأفضل ، تأتي بالأرقام التالية :

- 600 000 دينار ذهبي
- 250 إردبا من الدراهم
- 50 000 شقة من الديباج
- 20 000 شقة من الأبريسم
- 30 حملا من الذهب المراتي
- محبرة كبيرة من الذهب قيمتها 12 000 دينار
- 100 مسمار ذهبي ، كل واحد قيمته 100 دينار
- 500 صنتوق من الأكسية
- عدد كبير من الخيل ، والإبل ، والرقيق ، والجوامس ، والبقر ، والغنم ، إلى غير ذلك .

فلما انتزع الناصر الملك من يده ونكب بعد مدة رديفه سلا ر واستصفي ذخيرته⁽⁵⁵⁾، فوقفت على جريدة إحصائها ومنها نقلت :
 من الباقوت البرهماني والبلخش : أربعة أرتال ونصف .
 ومن الزمرد : تسعة عشر رطلا .
 ومن فصوص الماس وعين الهر : ثلاثمائة قطعة كبار .
 ومن الفصوص المختلفة : رطلان .
 ومن اللؤلؤ المدور من وزنة مثقال إلى حبة : ألف ومائة وخمسون حبة .
 ومن الذهب العين : ألف ألف دينار مكررة مرتين وأربعمئة ألف مرة .
 وفسقية مملوءة بالذهب .
 صبيبا وأكياس مملوءة ذهباً استخرجت من بين حائطين ولم يعلم عدتها .
 ومن الدراهم ألفا ألف إثنان مكررة مرتين ، و واحد وسبعون ألفا .
 ومن الحلى المصاغ : أربعة قناطير .
 إلى ما يناسب ذلك من الأقمشة والأمتعة والمراكب والظهر والغلال والسائمة والماليك والجواري والعقار .
 وبعدها دولة بني مرين بالمغرب الأقصى . ووقفت على جريدة في خزانة ملوكهم بخط صاحب المال عندهم ، حسون بن الميواق⁽⁵⁶⁾ ، أن مخلف* السلطان أبي سعيد بيت ماله سبعمائة قنطار ونيف من دنائير الذهب ، وفي موجوده مما سوى ذلك ما يناسبه . وكان السلطان أبي الحسن ، ابنه من بعده ، أكثر من ذلك . ولما استولى على تلمسان وجد في ذخائر سلطانها أبي تاشفين ، من ملوك بني عبد الواد ، ثلاثمائة قنطار ونيف من الذهب ، ما بين مسكوك ومصوغ ، إلى ما يناسب ذلك مما سواه .

(55) وقعت هذه الحوادث في سنة 10-1309/709 . انظر ابن تغريدي ، الشجوم الزاهرة ، القاهرة ، 1942/1361 .

(56) ابن الميواق ، كما هو واضح في مخطوطة [I] . ونجد في نشرة كوترمير ابن الرواق .
 * صاحب المال عند السلطان أبي سعيد ، أن خلف [ت] و[خ] .

وأما ملوك إفريقية الموحدين، فأدركت السلطان أبا بكر، تاسع ملوكهم⁽⁵⁷⁾. وقد نكب قائده وأتابك عساكره، محمد بن الحكيم، فاستصفي منه أربعين قنطاراً من دنائير الذهب، ومد من الفصوص والآلئ، ونهب من فرش بيوته قريب من ذلك، إلى ما يناسب ذلك من سائر الممتلكات.

وحضرت بمصر أيام الملك الظاهر أبي سعيد برقوق، وقد نكب أستداداره الأمير محمود وصادره، فأخبرني متوَلِّي مصادرته أن مبلغ ما استصفي منه من الذهب ألف ألف دينار مكررة مرتين وستمئة ألف ألف دينار مرة. وأما ما سوى ذلك من الأقمشة والمراكب والأنعام والغلال والظهر، فعلى نسبة ذلك.

فاعتبر ذلك في نسب الدول بعضها إلى بعض، ولا تنكرنَّ ما ليس بمحمود عندك ولا في عصرك شيء من أمثاله، فتضيق حوصلتك عن ملتقط المكتنات. فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب. فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أترك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها. ونحن إذا اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعباسيين، وقايستنا الصحيح من ذلك والذي لا نشك فيه بالذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها، وجدنا بينها بونا. وهو لما بينها من التفاوت في أصل قوتها وعمران ممالكها. فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة، كما قدمناه، ولا يسعنا إنكار ذلك عنها، إذ كثير من هذه الأحوال في غاية الشهرة والوضوح، بل فيها ما يلحق بالمستفيض والمتواتر، وفيها المعائن والمشاهد من آثار البناء وغيره.

(57) أبو بكر بن يحيى (1318-1346). يعبه ابن خلدون في مواضع أخرى من العبر الثاني عشر أو العاشر من الملوك الحفصيين، مع أنه في الواقع يأتي في المرتبة الحادية عشرة. انظر E. de Zarnbaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'islam*, Hanovre, 1927, p. 74. وعبد الله العروي. *Histoire du Maghreb*, Paris, 1975, II, 161.

فخذ من الأحوال المنقولة من مراتب الدول في قوتها أو ضعفها، وضخامتها أو صغرها، واعتبر ذلك بما نقصه عليك من هذه الحكاية المستظرفة، وذلك أنه ورد على المغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوك بني مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة، كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب في بلاد العراق واليمن والهند، ودخل مدينة دلي، حاضرة ملك الهند، واتصل بملكها لذلك العهد، وهو السلطان محمد شاه. وكان له منه مكان واستعمله في خطة القضاء بمذهب المالكية في عمله. ثم انقلب إلى المغرب، واتصل بالسلطان أبي عنان.

وكان يحدث عن شأن رحلته وما رأى من العجائب بممالك الأرض. وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند، ويأتي من أحواله بما استغربه السامعون. مثل أن ملك الهند إذا خرج للسفر أحصى أهل مدينته من الرجال والنساء والولدان، وفرض لهم رزق ستة أشهر تدفع لهم من عطائه. وأنه عند رجوعه من سفره يدخل في يوم مشهود، يبرز فيه الناس كافة إلى صحراء البلد يطوفون به. وينصب أمامه في ذلك الحفل منجنيقات على الظهر، تُرمى بها شكاير الدراهم والدنانير على الناس إلى أن يدخل إيوانه. وأمثال هذه الحكايات. فتناجي الناس في الدولة بتكذيبه**، ولقيت أنا يومئذ في بعض الأيام وزير السلطان، فارس بن ودرار، البعيد الصيت، ففاوضته في هذا الشأن وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل، لما استفاض في الناس من تكذيبه. فقال لي الوزير فارس: "إيك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره، فتكون كابن الوزير الناشئ في السجن، وذلك أن وزيراً اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك السجن. فلما أدرك وعقل، سأل عن اللحمان التي كان يتغذى بها. فإذا قال له أبوه: "هذا لحم الغنم" يقول: "وما الغنم؟" فيصفها له أبوه بشياتها ونعوتها. فيقول: "يا أبت، تراها مثل الفأر؟"

* تنتهي هنا هذه الفقرة في [I] و [ب].

** الناس بتكذيبه [I]، [ب].

فينكر عليه فيقول : "أين الغنم من الفأر؟" وكذا في لحم البقر والإبل، إذ لم يعاين في محبسه إلا الفأر، فيحسبها كلها أبناء جنس للفأر. وهذا كثيراً ما يعتري الناس في الأخبار، كما يعتريهم الوسواس في الزيادة عند قصد الإغراب، كما قدمناه أول الكتاب⁽⁵⁸⁾. فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مُهَيِّمًا على نفسه، ومميزًا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته. فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حدًا بين الوقائع. وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصل الشيء، وجنسه، وفصله، ومقدار عظمه وقوته، أجرينا "الحكم في نسبة ذلك على أحواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه. وقل رب زدني علمًا⁽⁵⁹⁾.

(58) انظر ص 15-16 أصلاه.

* نظرنا الشيء [1]، [ب].

** عظمه، أجرينا [1]، [ب].

(59) القرآن العظيم، سورة طه، آية 114.

[17] في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته
بالموالى والمصطنعين

اعلم أن صاحب الدولة إنما يتم أمره، كما قلناه، بقومه. فهم عصابته
وظهوره على شأنه، وبهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم يقلد أعمال
ملكته ووزارة دولته وجباية أمواله. لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في
الأمر، ومساهموه في سائر مهماته.

هذا ما دام الطور الأول للدولة، كما قلناه. فإذا جاء الطور الثاني وظهر
الاستبداد^{*} عنهم والانفراد بالمجد، ودافعهم عنه بالراح، صاروا في حقيقة
الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة
إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم، يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم.
فيكونون أقرب إليه من سائرهم، وأخص به قرباً واصطناعاً، وأولى إيثارة
وجاهة لما أنهم يستमितون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة
التي ألفوها في مشاركتهم.

فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثارة،
ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه، ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من

* الثاني، وهو طور الاستبداد [1]، [ب].

الوزارة، والقيادة، والجباية، وما يختص به لنفسه ويكون خالصة له دون قومه من ألقاب المملكة. لأنهم حيثئذ أولياؤه الأقربون، ونصحواؤه المخلصون. وذلك حيثئذ مؤذن باهتضام الدولة، وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها، ومرض قلوب أهل الدولة حيثئذ من الامتحان وعداوة السلطان. فيضطغنون عليه، ويتدبرون به الدوائر. ويعود وبأل ذلك على الدولة، ولا يُطَمَّع في برئها من هذا الداء، لأنه ما مضى يتأكد في الأعقاب إلى أن يذهب رسمها.

واعتبر ذلك في دولة بني أمية، كيف كانوا يستظهرون في حروبهم وولاية أعمالهم برجال العرب مثل عمرو بن سعد بن أبي وقاص، وعبيد الله بن زياد بن أبي سفيان، والحجاج بن يوسف، والمهلب بن أبي صفرة، وخالد بن عبد الله القسري، وأبي هبيرة، وموسى بن نصير، وبلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ونصر بن سيار، وأمثالهم من رجالات العرب. فلما صارت الدولة للانفراد بالمجد وكبح العرب عن التناول للولايات، صارت الوزارة للعجم والصنائع من البرامكة، وبني سهل بن نوبخت، وبني طاهر. ثم بني بويه وموالي الترك، مثل بُغَا، ووَصِيف، وأَتَامِش، وَاكِكَاك، وابن طولون* وأبنائهم، وغير هؤلاء من موالى العجم. فتصير الدولة لغير من مهدها، والعز لغير من اجتلبه، سنة الله في عباده.

* ووَصِيف، وترماش، وابن طولون [I]، [ب].

[18] في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول

اعلم أن المصطنعين في الدول يتفاوتون في الدولة بتفاوت قديمهم وحديثهم في الالتحام بصاحبها. والسبب في ذلك أن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى، والتخاذل في الأجانب والبعداء، كما قدمناه. والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تنزل منزلة ذلك. لأن أمر النسب، وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي. والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة، والمرافقة، وطول الممارسة، والصحبة بالمربي والرضاع، وسائر أحوال الموت والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر. وهذا مشاهد بين الناس.

واعتبر مثله في الاصطناع. فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة. وإن لم يكن نسباً، فثمرات النسب موجودة.

فإن كانت الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم كانت عروقتها وأوشج، وعقائدها أصح، ونسبها أصرح لوجهين :

أحدهما، أنهم قبل الملك أسوة في حالهم فلا يتميز النسب عن الولاية إلا

* الأول [1] ، [ب].

عند الأقل منهم، فينزلون منهم منزلة ذوي قرباهم وأهل أرحامهم. وإذا اصطنعوههم بعد الملك، كانت مرتبة الملك مميزة للسيد عن الموالي، ولأهل القرابة عن أهل الولاية والاصطناع لما تقتضيه أحوال الرئاسة والملك من تميز الرتب وتفاوتها. فتتميز حالاتهم وينزلون^١ منزلة الأجانب، ويكون الالتحام بينهم أضعف والتناصر لذلك أبعد. وذلك أنقص من الاصطناع قبل الملك. الوجه الثاني، أن الاصطناع قبل الملك يبعد أهله عن الدولة بطول الزمن ويخفي^٢ شأن تلك اللحمة، ويظن بها في الأكثر النسب، فيقوى حال العصبية. وأما بعد الملك، فيقرب العهد ويستوي في معرفته الأكثر، فتتبين اللحمة، وتتميز عن النسب. فتضعف العصبية بالنسبة إلى الولاية التي كانت قبل الدولة.

واعتبر ذلك في الدول والرئاسات تجده. فكل من كان اصطناعه قبل حصول الرئاسة والملك لمصطنعيه تجده أشد التحامًا به وأقرب قرابة إليه. وينزل منه منزلة أبنائه وإخوانه وذوي رحمه. ومن كان اصطناعه بعد حصول الملك والرئاسة لمصطنعيه لا يكون له من القرابة واللحمة ما للأولين. وهذا مشاهد بالعيان.

حتى أن الدولة في آخر أمرها ترجع إلى استعمال الأجانب واصطناعهم ولا يبنين لهم مجد، كما بناء المصطنعون قبل الدولة، لقرب العهد حينئذ بأولييتهم وإشراف الدولة على الانقراض. فيكونون منحطين في مهاوي الضعة. وإنما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول إليهم عن أولياتها الأقدمين وصنائعها الأولين ما يعترهم في أنفسهم من العزة على صاحب الدولة وقلة الخضوع له ونظرة بما ينظره قبيله وأهل نسبه التأكيد

* منهم بنسبة ذوي [أ]، [ب].

** وتفاوتها. فتتبين حالهم وينزلون [أ]، [ب].

*** يبعد عهد عن أهل الدولة، ويخفي [أ]، [ب].

اللحمة منذ العصور المتطاولة بالمربى والاتصال بآبائه وسلف قومه والانتظام مع كبراء أهل بيته. فيحصل لهم بذلك دالة عليه واعتزاز، فيتأفرهم بسببها صاحب الدولة، ويعدل عنهم إلى استعمال مواهم. ويكون عهد استخلاصهم واصنطاعهم قريباً فلا يبلغون رتب المجد، ويبقون على حالهم من الخارجية.

وهكذا شأن الدول في أواخرها. وأكثر ما يُطلق اسم الصنائع والأولياء على الأولين. وأما هؤلاء المحدثون، فحَدَمٌ وَأَعْوَانٌ. والله ولي المؤمنين⁽⁶⁰⁾.

(60) القرآن الكريم ، سورة آل عمران، آية 68.

[19] فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والامتداد عليه

إذا استقر الملك في نصاب معين ومنبت واحد من القبيل القاطنين بالدولة، وانفردوا به، ودفعوا سائر القبيل عنه، وتداوله بنوهم واحد بعد واحد بحسب الترشيع، فربما حدث التغلب على المنصب من وزراءهم وحاشيتهم. وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير أو مضعّف من أهل المنبت يترشح للولاية بعد أبيه أو يترشح ذويه وخوله، ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك، فيقوم به كافلة من وزراء أبيه، أو حاشيته ومواليه، أو قبيله، ويؤري بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الامتداد. ويجعل ذلك ذريعة للملك، فيحجب الصبي عن الناس، ويعوّده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله، ويؤسسه في مراعيها متى أمكنه، ويؤنسيه النظر في الأمور السلطانية حتى يستبد عليه. وهو بما عوّده يعتقد أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير، وإعطاء الصفقة، وخطاب التمويل، والقعود مع النساء خلف الحجاب، وأن الحل والعقد والأمر والنهي ومباشرة الأحوال الملوكية وتفقدتها من النظر في الجيش والمال والثغور إنما هو للوزير. ويسلم له في ذلك إلى أن تستحكم له صبغة

* بمعهد [1]، [ب].

الرئاسة والاستبداد، ويتحول الملك إليه، ويورثه عشيرته وأبناءه من بعده، كما وقع لبني بويه، والترك، وكافور الإخشيدي، وغيرهم بالشرق، وللمنصور ابن أبي عامر بالأندلس.

وقد يتفطن ذلك المحجور المقلب لشأنه، فيحاول على الخروج من ربة الحجر والاستبداد، ويرجع الملك إلى نصابه، ويضرب على يد المتغلب عليه إما بقتل أو بدفع عن الرتبة فقط. إلا أن ذلك في النادر الأقل، لأن الدولة إذا أخذت في تغلب الوزراء والأولياء، استمر لها ذلك، وقل أن تخرج عنه. لأن ذلك إنما يوجد في الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين في نعيمه، قد نسوا عهد الرجولية وألقوا أخلاق البدايات والأظار وربوا عليها. فلا ينزعون إلى رئاسة ولا يعرفون استبداد من تغلب، إنما همهم في القنوع بالآبهة والتفتن في اللذات وأنواع الترف. وهذا التغلب يكون للموالي والمصطنعين عند استبداد عشير الملك على قومهم وانفرادهم به دونهم. وهو عارض للدولة، ضروري، كما قدمناه. وهذان مرضان لا براء للدولة منهما إلا في الأقل النادر.

والله يؤتي ملكه من يشاء⁽⁶¹⁾.

(61) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 247.

[20] في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه
في اللقب الخاص بالملك

وذلك أن الملك والسلطان حصل لأوليّه مذ أول الدولة بعصبيّة قومه وعصبيته التي استتبعتهم حتى استحكمت له ولقومه صبغة الملك والغلب. وهي لم تزل باقية، وبها انحفظ رسم الدولة ويقالوا. وهذا المتغلب، وإن كان صاحب عصبيّة من قبيل الملك أو الموالي والصنائع، فعصبيته مندرجة في عصبيّة أهل الملك وتابعة لها، وليس لها صبغة في الملك. وهو لا يحاول باستبداده انتزاع الملك ظاهراً، وإنما يحاول انتزاع ثمراته من الأمر والنهي، والحل والعقد، والإبرام والنقض، يُوهِم بذلك أهل الدولة أنه متصرف عن سلطانه، منفذ في ذلك من وراء الحجاب لأحكامه. فهو يتجافى عن سمات الملك وشاراته وألقابه جهده، ويُبعد نفسه عن التهمة بذلك. وإن حصل له الاستبداد، لأنه مُستتِرٌ في استبداده ذلك بالحجاب الذي ضربه السلطان وأولوه على أنفسهم من القبيل من أول الدولة، ومغالط عنه بالنيابة. ولو تعرض لشيء من ذلك لنفسه غلبه أهل العصبيّة وقبيل الملك، وحاولوا

* جهده. وإن [أ]، [ب].

** مستتر [أ]، [ب].

الاستيثار به دونه. لأنه لم تستحكم له صبغة في ذلك تحملهم على التسليم له والانقياد، فيهلك لأول وهلة.

وقد وقع مثل هذا لعبد الرحمن بن المنصور بن أبي عامر حين سما إلى مشاركة هشام وأهل بيته في لقب الخلافة، ولم يقنع بما قنع أبوه وأخوه من الاستيثار بالحل والعقد والمراسم التابعة. فطلب من هشام، خليفته، أن يعهد له بالخلافة. فنقم ذلك عليه بنو مروان وسائر قریش، وبايعوا لابن عم الخليفة هشام، محمد بن عبد الجبار بن الناصر، وخرجوا عليهم. وكان في ذلك خراب دولة العامرين وهلاك المؤيد، خليفتهم. واستبدل منه بسواه من أعيان الدولة إلى آخرها، واختلت مراسم ملكهم. والله خير الوارثين.

[21] فصل في حقيقة الملك وأصنافه

الملك منصب طبيعي للإنسان. لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة* إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومدّ كل أحد منهم يده إلى حاجته يأخذها لما في الطبيعة الحيوانية** من الظلم والعدوان بعضهم على بعض. ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، ومقتضى القوة البشرية في ذلك. فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدّي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباربي سيجانه بالمحافظة.

فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم. ولا بد في ذلك من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا الملك، كما تراه، منصب شريف

* المخالطة [1]، [ب].

** لما في الحيوانية [1]، [ب].

تتوجه نحوه الطلبات، ويحتاج إلى المدافعات. ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبية، كما مر.

والعصبية متفاوتة. وكل عصبية فلها تحكُّم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرتها*. وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور.

فمن قصرت به عصبية عن بعضها مثل حماية الثغور، أو جباية الأموال، أو بعث البعوث، فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته، كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغلبة بالقيروان، وملوك العجم صدر الدولة العباسية. ومن قصرت به عصبية أيضًا من الاستعلاء على جميع العصبية والضرب على سائر الأيدي، وكان فوقه حكم غيره، فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته، وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثيرًا ما يوجد هذا في الدول المتسعة النطاق، أعني يوجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم، مثل صنهاجة مع العبيدين، وزناتة مع الأمويين تارة والعبيدين أخرى، ومثل ملوك العجم في دولة بني العباس، ومثل أمراء البربر وملوكهم مع الإفرنجة قبل الإسلام، ومثل ملوك الطوائف من الفرس مع الإسكندر وقومه اليونانيين، وكثير من هؤلاء. فاعتبره تجده. والله القاهر فوق عباده.

* عشيرتها [أ]، [ب].

[22] في أن إرهااف الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر

اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله، أو ملاحه وجهه، أو عظم جثمانه، أو اتساع علمه، أو جودة خطه، أو ثقب ذهنه. إنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم. فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين متسبين. فحقيقة السلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان. والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكية، وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكية وتوابعها بمكان من الجودة، حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه. فإنها إن كانت جميلة، صالحة، كان ذلك مصلحة لهم. وإن كانت سيئة، متعسفة، كان ذلك ضرراً عليهم* وهلاكاً لهم.

ويعود حسن الملكة إلى الرفق. فإن الملك إذا كان قاهراً، باطشاً بالعقوبات، مُتَّقِباً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلّقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم. وربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات. وربما

* بهم [ا]، [ب].

أجمعوا قتله لذلك، ففسد الدولة ويخرب السياج. وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية بما قلناه أولاً، ففسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية. وإذا كان رفيقاً بهم، متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه، ولاذوا به، وأشرّبوا محبته، واستماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام الأمر من كل جانب.

وأما توابع حسن الملكة، فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم. فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك. وأما النعمة عليهم والإحسان لهم، فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم، وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية.

واعلم أنه قلّ ما تكون ملكة الرفق فيمن يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس. فأكثر ما يوجد الرفق في الغفل أو المتغفل. وأقلّ ما في اليقظ أنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفود نظره فيما وراء مداركهم وإطلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بالعمية، فيهلكون لذلك. قال صلى الله عليه وسلم: "سيروا على سيرة أسعفكم".⁽⁶²⁾

ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلة الذكاء. ومأخذه من قصة زياد بن أبي سفيان لما عزله عمر عن العراق وقال: "لِمَ عزلتني يا أمير المؤمنين؟ ألعجز، أم لخيانة؟" فقال له عمر: "لَمْ أعزلك لواحدة منهما، ولكن كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس". فأخذ من هذا أن الحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكيس، مثل زياد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة وحمل الوجود على ما ليس في طبيعته، كما يأتي في آخر هذا الكتاب. والله خير المالكين.

وتقرر من هذا أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة، لأنه إفراط في الفكر، كما أن البلادة إفراط في الجمود. والطرفان مذمومان من كل صفة

(62) ورد هذا الحديث بالعلاقة مع إمامة الصلاة. انظر ابن حنبل، المسند، القاهرة، 1313 / 1895، ص 217.

إنسانية، والمحمود هو التوسط كما في الكرم مع التبذير والبخل، وكما في الشجاعة مع الهوج والجن، وغير ذلك من الصفات الإنسانية. ولهذا يوصف الشديد الكيس بصفات الشيطان، فيقال شيطان ومتشيطان، وأمثال ذلك. والله يخلق ما يشاء⁽⁶³⁾.

(63) القرآن العظيم، سورة آل عمران، آية 42.

[23] في معنى الخلافة والإمامة*

لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر للذاتان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق، مُجْحَفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف** ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتحجب المعصية المفضية إلى الهرج والقتل.

فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها، سنة الله في الذين خلوا من قبل.

فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرهم كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله سبحانه وتعالى بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة.

* في معنى الخلافة [1]، [ب].

** واختلف [1]، [ب].

وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء . والله تعالى يقول : " أفحسبتم أنما خلقتكم عبثاً " (64) . فالمقصود بهم إنما هو دينهم المقتضى بهم إلى السعادة في آخرتهم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض (65) . فجاءت الشرائع تحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرتة على منهج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع . فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة الغضبية في مرعاها فجور وعدوان ، ومذموم عنده ، كما هو في مقتضى الحكمة السياسية . وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها من غير نظر الشارع ، فمذموم " أيضاً لأنه نظر بغير نور الله . " ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور " (66) . لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم ، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم ، من ملك أو غيره . قال صلى الله عليه وسلم : " إنما هي أعمالكم ترد عليكم " . وأحكام السياسة إنما تُطْلَعُ على مصالح الدنيا فقط . " يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا " (67) ، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم . فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم . وكان هذا الحكم لأهل الشريعة ، وهم الأنبياء ، ومن قام مقامهم ، وهم الخلفاء .

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة ، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى

(64) القرآن الكريم ، سورة المؤمنون ، آية 115 .

(65) القرآن العظيم ، سورة الشورى ، آية 53 .

* الدين . فما [1] ، [ب] .

* أحكامها ، فمذموم [1] ، [ب] .

(66) القرآن الكريم ، سورة النور ، آية 40 .

(67) القرآن الكريم ، سورة الروم ، آية 7 .

النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فافهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد. والله الحكيم العليم.

* الآخرة. والله [1] - [ب].

[24] في اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها*

وإذ قد بينا "حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به. ويُسمَّى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماماً. وسماء المتأخرون سلطاناً حين فشا التعدد فيه، واضطروا بالتباعد وفقدان شروط المنصب إلى عقد البيعة لكل متغلب. فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والافتداء به. ولهذا يُقال الإمامة الكبرى. وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته. فيُقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله. واختُلف في تسميته خليفة الله، فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التي للأدَميين في قوله تعالى: "إني جاعل في الأرض خليفة"⁽⁶⁸⁾، وقوله: "جعلكم خلافة الأرض"⁽⁶⁹⁾. ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه. وقد نهى أبو بكر لما دُعِيَ به وقال: "لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله". ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب، وأما الحاضر فلا.

* في وجوب الخلافة وشروطها [1]، [ب].

** يختلف هذا الفصل في [1] و[ب]. انظر الطبعة الخاصة للممقلمة، ج 4، ص 247.

(68) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 30.

(69) القرآن الكريم، سورة الأنعام، آية 165.

ثم إن نصب الإمام واجب، قد عُرِفَ وجوبه من الشرع بإجماع الصحابة والتابعين. لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعه أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم. وكذا في كل عصر بعد ذلك. ولم يُترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام.

وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع فإنما هو قضاء بحكم العقل فيه. قالوا: وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم متفردين. ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض، فما لم يكن الحاكم الوازع، أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم. مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية.

وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظ الحكماء في وجوب النبوات في البشر، وقد نَبَّهنا على فساده، وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله، تُسَلِّمُ له الكافة تسليم إيمان واعتقاد. وهو غير مُسَلِّم. لأن الوازع، قد يكون بسطوة الملك وقهر الشوكة، ولو لم يكن شرع كما في أمم المجوس وغيرهم ممن ليس له كتاب أو لم تبلغه الدعوة. أو نقول: يكفى في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليهم بحكم العقل. فادعاهم أن ارتفاع النزاع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح. بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم. فلا ينتهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة. فدل على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع. وهو الإجماع الذي قدمناه.

وقد شد بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا المنصب رأساً، لا بالعقل ولا

بالشرع. منهم الأصم⁽⁷⁰⁾، من المعتزلة، وبعض الخوارج، وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إمضاء أحكام الشرع. فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله لم نحتاج إلى إمام، ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة مُتَمَلِّئَةً بدم ذلك والنهي على أهله، ومُرْعَبَةٌ في رفضه.

واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته، ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفسد الناشئة عنه من القهر، والظلم، والتمتع بالذات. ولا شك في أن هذه مفسد محظورة، وهي من توابعه. كما أثنى على العدل والنصفة، وإقامة مراسم الدين، والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب. وهي كلها من توابع الملك. فإذا وقع الذم للملك على صفة وحال دون أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه. كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية، لداعية الضرورة إليهما، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق. وقد كان لداود وسليمان صلوات الله عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله وأكرم الخلق عنده.

ثم نقول لهم: إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا المنصب لا يفتنيكم شيئاً. فإنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصية والشوكة. والعصية مقتضية بطبعها للملك. فيحصل الملك ولو لم يُنصب إمام، وهو عين ما فررت عنه. وإذا قرر أن هذا المنصب واجب بالإجماع، فهو من فروض الكفاية، وراجع إلى اختيار أهل الحل

(70) نجد رأي الأصم حول الإمامة عند الماوردي كذلك، ونجد بعض التفاصيل الأخرى في كتاب أصول الدين للبيضاوي. في رأي الأصم أن الأمة المثالية هي الأمة المكونة من ناس مقيمين للعدل، وهي في هذه الحالة غير محتاجة إلى رؤساء سياسيين. لمزيد من التفاصيل حول مختلف المذاهب في الإمامة، انظر Henri Laoust, *La politique de Ghazali*, Paul Geuthner, Paris, 1970, ch. V.

والعقد. فيتعين عليهم نصبه، وتجب على الخلق جميعاً طاعته لقوله تعالى :
"أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم"⁽⁷¹⁾.

ولا يجوز عقد هذا المنصب لاثنين معاً. وعليه جمهور العلماء، ووفقاً مع
ظواهر الأحاديث التي دلت على ذلك في صحيح مسلم في كتاب الإمارة
منه. وذهب آخرون إلى أن ذلك إنما هو في البلد الواحد، أو في حال
تقاربهما. وأما عند التباعد وقصور الإمام عن البلد الشاسع، فيجوز نصب
آخر هنالك للقيام بالمصالح. ومن المشاهير الذين نُقِلَ عنهم ذلك الأستاذ أبو
إسحق الإسفرائيني، شيخ المتكلمين، ومال إليه إمام الحرمين في كتاب
الإرشاد⁽⁷²⁾. وربما يظهر من آراء الأندلسيين والمغاربة الجنوح إلى ذلك. فقد
كان العلماء بالأندلس متوافرين، ويأبىءوا لبني أمية، ولقبوا الناصر عبد
الرحمن منهم بأبناءه بأمير المؤمنين، التي هي سمة الخلافة كما يأتي. وكذا
الموحدون بعدهم بالمغرب.

وقد رد بعضهم ذلك بالإجماع، وهو غير ظاهر. إذ لو كان هناك إجماع لم
يخالفه الأستاذ أبو إسحق، ولا إمام الحرمين، فهم أقعد بمعرفة الإجماع. نعم
رد على الإمام المازري والنووي ووفقاً مع ظواهر الأحاديث، كما قلناه. وربما
احتج لذلك بعض المتأخرين بدليل التمانع الذي في التنزيل، وهو قوله تعالى :
"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"⁽⁷³⁾. ولا ينهض الاستدلال على ذلك بالآية
الكرمية، لأن دلالتها عقلية نهنا الله عليها ليحصل لنا التوحيد الذي أمرنا
باعتقاده بدليل عقلي، فيكون أرسخ. ومطلوبنا في باب الإمامة المنع من نصب
إمامين، وهو شرعي تكليفي، فلا يتم الاستدلال بها إلا أن يقررها شرعية،
بزيادة مقدمة أخرى وهي أن التعدد ينشأ عنه الفساد، ونحن ممنوعون مما يجر
إليه. ويصير الاستدلال حينئذ شرعياً. والله أعلم.

(71) القرآن العظيم، سورة النساء، آية 59.

(72) انظر عبد الملك بن عبد الله الجويني، كتاب الإرشاد، القاهرة، 1950/1369، ص 425.

(73) القرآن العظيم، سورة الأنبياء، آية 22.

شروط منصب الخلافة

وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة : العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة
الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل. واختلِف في شرط خامس،
وهو النسب القرشي.

فأما اشتراط العلم، فظاهر. لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله إذا كان عالماً
بها. وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها. ولا يكفي من العلم إلا أن يكون
مجتهداً، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف
والأحوال.

وأما العدالة، فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط
فيها. فكان أولى باشتراطها فيه. ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بنسق الجوارح
من ارتكاب المحظورات وأمثالها، وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف.

وأما الكفاية، فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب،
بصيرةً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالمصيبة وأحوال الدهاء، قوياً
على معاناة السياسة، ليصح له بذلك ما جُعِلَ إليه من حماية الدين وجهاد
العدو وإقامة الأحكام وسياسة الدنيا وتدبير المصالح.

وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى
والصمم والخرس، وما يؤثر فاقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين
والرجلين والأنثيين، فتشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله
وقيامه بما جُعِلَ إليه. وإن كان إنما يشين في المنظر فقط كفقْدان إحدى هذه
الأعضاء، فتشترط السلامة منه شرط كمال.

ويلتحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف، وهو ضربان : ضرب يلحق
بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب وهو القهر والعجز عن التصرف
جملة بالأسر وشبهه. وضرب لا يلحق بهذه، وهو الحجر باستيلاء بعض
أعدائه عليه من غير عصيان ولا مشاقة. فينتقل النظر في حال هذا المستولي :
فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة، جاز إقراره، وإلا
استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع علة حتى ينفذ فعل الخليفة.

وأما النسب القرشي، فلإجماع الصحابة يوم السقيفة⁽⁷⁴⁾ على ذلك. واحتجت قريش على الأنصار لما همُّوا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا: "منا أمير ومنكم أمير" بقوله صلى الله عليه وسلم: "الأئمة من قريش"، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم. ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم". فحجَّوا الأنصار ورجعوا عن قولهم: "منا أمير ومنكم أمير"، وعدلوا عما كانوا همُّوا به من بيعة سعد لذلك. وثبت أيضًا في الصحيح: "لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش"⁽⁷⁵⁾. و أمثال هذه الأدلة كثيرة. إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقته الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا لذلك عن حمل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم، وصار الحل والعقد لهم. فاشتبه ذلك على كثير من المحققين، حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية، وعوَّلوا على ظواهر في ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبينة"⁽⁷⁶⁾. وهذا لا تقوم به حجة في ذلك، فإنه خرج مخرج التمثيل والغرض للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة. ومثل قول عمر: "لو كان سالم، مولى أبي حذيفة، حيًّا لوَّيْتُهُ" أو "لما داخلتنِي فيه الظلَّة"⁽⁷⁷⁾. وهو أيضًا لا يفيد ذلك لما علمت أن مذهب الصحابي ليس بحجة. وأيضًا، فمولى القوم منهم، وعصية الولاء حاصلة بسالم من قريش، وهي الفائدة في اشتراط النسب. ولما استعظم عمر أمر الخلافة ورأى شروطها كأنها مفقودة في ظنه، عدل إلى سالم لتوفر شروط الخلافة عنده فيه، حتى من

(74) وهو اليوم الذي عين فيه أبو بكر أول خليفة في الإسلام. انظر ابن إسحاق، السيرة النبوية، ج 3-4، ص 656-661.

(75) صحيح البخاري، ج 2، ص 382.

(76) حول هذا الحديث وغيره من الأحاديث التي تمثل مذهب الخوارج، انظر المتقي الهندي، كنز العمال، ج 132/1894، ج 3، ص 197.

(77) انظر الطبري، التاريخ، ج 4، ص 227.

اشتراط النسب القرشي

الولاء المفيد للعصية، كما نذكر. ولم يبق إلا صراحة النسب، قرأه غير محتاج إليه، إذ الفائدة في النسب إنما هي العصية، وهي حاصلة من الولاء. وكان ذلك حرصاً من عمر على النظر للمسلمين وتقليد أمرهم لمن لا تلحقه به لائمة، ولا عليه فيه عهدة.

ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني⁽⁷⁸⁾، لما أدرك عليه عصية قريش من الثلاثي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء. فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقاً لرأى الخوارج، لما رأى عليه حال الخلفاء لعهد.

وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزاً عن القيام بأمر المسلمين. ويرد عليهم سقوط شرط الكفاية التي بها يقوى على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب، وهو خلاف الإجماع. ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب، فنقول^{*}:

إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها. ونحن^{**} إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصود الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، لكن^{***} التبرك ليس من المقاصد الشرعية، كما علمت. فلا بد إذن من مصلحة في اشتراط النسب هي المقصودة في مشروعيته. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا

(78) على ما يظهر، على الأقل من خلال كتاب التمهيد، لم يكن الباقلاني بنفي شرط القرشية.

* فلنبين السري اشتراط النسب ليظهر به تحقيق هذه المذاهب، فنقول [1]، [ب].

** لأجلها. وسواء كانت الأحكام اقتضائية كما في التكاليف الخمسة أو وضعية كما في الشروط

والأسباب. ونحن [1]، [ب].

*** موجودة، لكن [1]، [ب].

اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، ويتنظم حبل الألفة فيها. وذلك أن قريشاً كانوا أنف مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكرّة والعصبية والشرف. فكان سائر العرب يعرفون لهم ذلك ويستكينون لغلبهم. فلو قد جُعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم. ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردّهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكره، فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة. والشارع محذر من ذلك، حريص على اتفاقهم ورفع النزاع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية وتحسن الحماية. بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون على سؤق الناس بعضا الغلب إلى ما يُراد منهم. فلا يُخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة، لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها^{*}. فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية، ليكون أبغ في انتظام الملة^{**} واتفاق الجماعة. وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودهم قاصية البلاد كما وقع في أيام الفتوحات واستمر بعدها في الدولتين إلى أن اضمحل أمر الخلافة وتلاشت عصبية العرب. ويَعْلَم ما كان لقريش من الكثرة والتغلب على بطون مضر من مارس أخبار العرب وسيبرهم وتَفَطَّن لذلك من أحوالهم. وقد ذكر ذلك ابن إسحاق في كتاب السير^{***} وغيره.

وإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لرفع النزاع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فردناه إليها وطرّدنا العلة المشتملة على المقصود

* بدلها واضطهاد الناس عنها [1]، [ب].

** المسلمين [1]، [ب].

(79) المقصود هنا طبعاً هو كتاب السيرة النبوية لابن إسحاق.

من القرشية، وهي وجود العصبية. فاشتدنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها بعصرها ليستبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية. ولا يعم ذلك في الأقطار والأفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها، فغلبوا سائر الأمم، وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة.^{١١}

وإذا نظرت سر الله في الخلافة، لم يعد هذا، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمر عباده ليحملهم على مصالحهم ويرجمهم عن مضارهم. وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر من لا قدرة له عليه. ألا ترى ما ذكره الإمام ابن الخطيب^(٨٠) في^{١٢} شأن النساء، وأنهن في كثير من الأحكام الشرعية جُعِلن تبعاً للرجال، ولم يدخلن في الخطاب بالوضع وإنما دخلن عنده بالقياس. وذلك لما لم يكن لهن من الأمر شيء، وكان الرجال قوامين عليهن. اللهم إلا في العبادات التي كل واحد فيها قائم على نفسه، فخطابهن فيها بالوضع لا بالقياس.

ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي. والله تعالى أعلم.

* يخص كل [١]. [ب].

** نهاية الفقرة في [١] و[ب] : الغالبة. فيشترط لهذا العهد في القائم بأمر المسلمين بالريضية أن يكون من آل أبي حفص، لأنهم الغالبون على من فيه، وبالمغرب أن يكون من زناتة، لأنهم الغالبون على من فيه، وبإقليم مصر والشام أن يكون من الترك، لأنهم الغالبون على من فيه.

(٨٠) فخر الدين الرازي.

*** ذكره الأمام في [١]، [ب].

[25] في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة*

اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والأتباع. ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه رضي الله عنهم. ومذهبهم جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تُفَوَّضُ إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام. ولا يجوز للنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر. وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله عليه بنصوص ينقلونها ويأولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو يعيد عن تأويلاتهم الفاسدة.

وتنقسم هذه النصوص عندهم إلى جلي وخفي. فالجلي مثل قوله: "من كنت مولاه فعلي مولاه". قالوا ولم تطرد هذه الولاية إلا في علي. ولهذا قال له عمر: "أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة".

ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: "اقضاكم علي". ولا معنى للإمامة إلا القضاء بأحكام الله، وهو المراد بأولي الأمر الواجبة طاعتهم من الله بقوله:

* لم يرد هذا 'الفصل في [1] و [ب].

"أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"⁽⁸¹⁾. والمراد الحكم والقضاء. ولهذا كان حكماً في قضية الإمامة يوم السقيفة دون غيره. ومنها قوله: "من يبايعني على روجه هو وصيي وولي هذا الأمر من بعدي". فلم يبايعه إلا علي.

ومن الخفي عندهم بعث النبي صلى الله عليه وسلم علياً لقراءة سورة براءة في الموسم حين أنزلت. فإنه بعث بها أولاً أبابكر، ثم أوجي إليه: ليلغه رجل عنكم أو من قومك. فبعث علياً ليكون القارئ المبلغ. قالوا: "وهذا يدل على تقديم علي". وأيضاً فلم يُعرف أنه قدم أحداً على علي. وأما أبو بكر وعمر، فقد قدم عليهما في غزاتين أسامة بن زيد⁽⁸²⁾ مرة، وعمر وبن العاص⁽⁸³⁾ أخرى. وهذه كلها عندهم أدلة شاهدة بتعيين علي للخلافة دون غيره. فمنها ما هو غير معروف ومنها ما هو بعيد عن تأويلهم.

ثم منهم من يرى أن هذه النصوص تدل على تعيين علي وتشخيصه. وكذلك تنتقل منه إلى من بعده، وهؤلاء الإمامية. ويتبرؤون من الشيخين حين لم يقدموا علياً ويباعوه بمقتضى هذه النصوص، ويغصون في إمامتهما. ولا يلتفت إلى نقل القدح فيهما من غلاتهم، فهو مردود عندنا وعندهم.

ومنهم من يقول إن هذه الأدلة إنما اقتضت تعيين علي بالوصف، لا بالشخص. والناس مقصرون حيث لم يضعوا الوصف موضعه. وهؤلاء هم الزيدية. ولا يتبرؤون من الشيخين ولا يغصون في إمامتهما، مع قولهم بأن علياً أفضل منهما. لكنهم يجوزون إمامة المفضل مع وجود الأفضل.

(81) القرآن الكريم، سورة النساء، آية 59.

(82) في غزوة إلى سورية، وهي أخز غزوة قبل وفاة النبي انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3-4، ص 642. إلا أنه لم يذكر أي اسم في النص، حيث نجد العبارة التالية: "فتجهز الناس، وأوصب مع أسامة المهاجرون الأولون." واللائحة نجدتها عند ابن سيد الناس وضمنها أبو بكر وعمر. انظر عيون الآثار، بيروت، 1982، ج 2، ص 355.

(83) في غزوة ذات السلاسل. انظر ابن هشام، ج 3-4، ص 623: ابن سيد الناس، ج 2، ص 205.

ثم اختلفت هؤلاء الشيعة في مساق الخلافة بعد علي. فمنهم من ساقها في ولد فاطمة بالنص عليهم واحدًا بعد واحد على ما نذكر بعد. وهؤلاء يسمون الإمامية، نسبة إلى مقالتهم باشتراط معرفة الإمام وتعيينه في الإيمان. وهي أصل مذاهبهم.

ومنهم من ساقها إلى ولد فاطمة، لكن بالاختيار من الشيعة وبشرط أن يكون الإمام منهم عالمًا، زاهدًا، جَوَادًا، شجاعًا ويخرج داعيًا إلى إمامته. وهؤلاء هم الزيدية، نسبة إلى صاحب المذهب، وهو زيد بن علي بن الحسين السبط. وقد كان يناظر أخاه محمد الباقر على اشتراط الخروج في الإمام، فيلزمه الباقر أن لا يكون أبوهما زين العابدين إمامًا لأنه لم يخرج ولا تعرض للخروج. وكان مع ذلك ينعي عليه مذاهب المعتزلة وأخذة إياها عن واصل بن عطاء. ولما ناظر الإمامية زيدًا في إمامة الشيخين ورأوه يقول بإمامتهما ولا يتبرأ منهما رفضوه ولم يجعلوه من الأئمة. وبذلك سُمُّوا رافضة.

ومنهم من ساقها بعد علي أو ابنه السبطين على اختلافهم في ذلك إلى أخيهما محمد بن الحنفية، ثم إلى ولده. وهم الكيسانية، نسبة إلى كيسان، موله.

وبين هذه الطوائف اختلافات تركناها اختصارًا.

وفيه طوائف يسمون الغلاة، تجاوزوا حدود العقل والإيمان في القول بإلاهية هؤلاء الأئمة. إما على أنه بشر، اتصف بصفات الألوهية، أو أن الإله حل في ذاته البشرية. وهو قول بالحلول يوافق مذاهب النصارى في عيسى عليه الصلاة والسلام. ولقد حرق علي رضي الله عنه بالنار من ذهب إلى ذلك فيه منهم، وسخط محمد بن الحنفية المختار بن أبي عبيد لما بلغه مثل ذلك عنه، فصرح بلعنه والبراء منه. وكذلك فعل جعفر الصادق بمن بلغه مثل ذلك عنه.

ومنهم من يقول إن كمال الإمام لا يكون لغيره. فإذا مات انتقل روحه إلى إمام آخر ليكون فيه ذلك الكمال. وهو قول بالتناسخ.

ومن هؤلاء الغلاة من يقف عند واحد من الأئمة لا يتجاوزه إلى غيره بحسب من تعين لذلك عندهم. وهؤلاء هم الواقفية. فيعضهم يقول : "هو حي لم يميت إلا أنه غائب عن أعين الناس". ويستشهدون لذلك بقضية الخضر. قيل مثل ذلك في علي رضي الله عنه، وأنه في السحاب، والرعدُ صوته، والبرقُ سوطه. وقالوا مثله في محمد ابن الحنفية، وأنه في جبل رَضَوَى من أرض الحجاز. قال شاعرهم كثير⁽⁸⁴⁾ :

ولا الحق أربعة سواء	ألا أن الأئمة من قريش
هم الأسباط ليس بهم خفاء	علي والثلثة من بنيهِ
وسببط غيبته كرملاء	فسببط سبط إيمان وير
يقود الجيش يقدمه اللواء	وسببط لا يذوق الموت حتى
برضوى عنده غسل وماء	تغيب لا يرى فيهم زمانا

وقال مثله غلاة الإمامية، وخصوصاً الإثنى عشرية منهم، يزعمون أن الثاني عشر من أئمتهم، وهو محمد بن الحسن العسكري ويلقبونه المهدي، دخل في سِرْدَاب بدارهم بالحلة، وتغيب حين اعتقل مع أمه وغاب هنالك. وهو يخرج آخر الزمان قَيْمَلاً الأرض عدلاً، يشيرون بذلك إلى الحديث الواقع في كتاب الترمذي في المهدي. وهم إلى الآن ينتظرونه، ويسمونه المنتظر لذلك، ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب وقد قربوا مركباً، فيهتفون باسمه، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويُرْجِئُون الأمر إلى الليلة القابلة. وهم على ذلك لهذا العهد.

(84) انظر ديوانه، كما جمعه ونشره Henri Pérès, Alger et Paris, 1930. II والطبعة الجديدة لإحسان عباس، بيروت، 1971. والشاعر، المعروف باسم كثير عزة، كان ينتمي إلى مدرسة الحب الحنظلي التي ازدهرت في العصر الأموي. وإن كانت العلاقة بين الشاعر وابن الحنفية واقعا تاريخيا، فإننا لا نجد في مؤلفاته أي إشارة إلى المعتقدات الكيسانية، بقطع النظر عن الآيات الواردة هنا.

وبعض هؤلاء الواقفية يقول إن الإمام الذي مات يرجع إلى حياته الدنيا، ويستشهدون لذلك بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف، والذي مر على قرية، وقتل بني إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة التي أمروا بذبحها، ومثل ذلك من الخوارق التي وقعت على طريق المعجزة، فلا يصح الاستشهاد بها في غير موضعها. وكان من هؤلاء السيد الحميري، ومن شعره في ذلك :

إذا ما المرء شاب له قذال	وعلله المواشط بالخضاب
فقد ذهب بشاشته وأودى	فقم يا صاح نبك على الشباب
فليس بعائد ما فات منه	إلى أحد إلى يوم الإياب
إلى يوم يؤوب الناس فيه	إلى دنياهم قبل الحساب
أدين بأن ذلك دين حق	وما أنا في النشور بذي ارتياب
كذاك الله أخبر عن أناس	حيوا من بعد درس في التراب

وقد كنا منا مؤنة هؤلاء الغلاة أئمة الشيعة، فإنهم لا يقولون بها ويبطلون احتجاجاتهم عليها.

فأما الكيسانية، فساقوا الإمامة من بعد محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هاشم. وهؤلاء هم الهاشمية. ثم افترقوا، فمنهم من ساقها بعده إلى أخيه علي، ثم إلى ابنه الحسن بن علي، وآخرون زعموا أن أبا هاشم لما مات بأرض الشراة منصرفاً من الشام أوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله ابن عباس، وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم المعروف بالإمام، وأوصى إبراهيم إلى أخيه عبد الله بن الحارثية الملقب بالنصور، وانتقلت في ولده بالنص والعهد واحداً بعد واحد إلى آخرهم. وهذا مذهب الهاشمية القائمين بدولة بني العباس. وكان منهم أبو مسلم، وسليمان بن كثير، وأبو سلمة الخلال، وغيرهم من شيعة العباسية. وربما يعضدون ذلك بأن حقهم في هذا الأمر يصل إليهم من العباس، لأنه كان حياً عند الوفاة، وهو أولى بالوراثة بعصبية العمومية.

وأما الزيدية، فساقوا الإمامة على مذاهبهم فيها، وأنها باختيار أئمة الحل والعقد لا بالنص. فقالوا بإمامة علي، ثم ابنه الحسن، ثم أخيه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه زيد بن علي، وهو صاحب هذا المذهب. وخرج بالكوفة داعياً إلى الإمامة فقتل وصُلب بالكناسة⁽⁸⁵⁾. وقال الزيدية بإمامة ابنه يحيى من بعده، فمضى إلى خراسان وقُتل بالجوزجان بعد أن أوصى إلى محمد بن عبد الله بن حسن بن الحسن السبط، ويقال له النفس الزكية. فخرج بالحجاز، وتلقّب بالمهدي، وجاءت عساكر المنصور، فهُزم وقُتل⁽⁸⁶⁾. وعهد بالأمر إلى أخيه إبراهيم، فقام بالبصرة ومعه عيسى بن زيد بن علي، فزحف إليهم المنصور في عساكره أو قواده، فهُزم، وقُتل إبراهيم وعيسى. وكان جعفر الصادق قد أخبرهم بذلك كله، وهي معدودة في كراماته. وذهب آخرون منهم إلى أن الإمام بعد محمد بن عبد الله النفس الزكية هو محمد بن القاسم بن علي بن علي بن عمر، وعمر هو أخو زيد بن علي. فخرج محمد بن القاسم بالطالقان، فقبض عليه وسُيق إلى المعتصم فحبسه، ومات في محبسه.

وقال آخرون من الزيدية إن الإمام بعد يحيى بن زيد هو أخوه عيسى الذي حضر مع إبراهيم بن عبد الله في قتاله مع المنصور، ونقلوا الإمامة في عقبه. وإليه انتسب داعي الزنج، كما نذكره في أخبارهم. وقال آخرون من الزيدية إن الإمام بعد محمد بن عبد الله أخوه إدريس الذي فر إلى المغرب ومات هنالك. وقام بأمره ابنه إدريس بن إدريس، واختط مدينة فاس. وكان من بعده عقبه ملوكاً بالمغرب إلى أن انقرضوا، كما نذكر في أخبارهم. وبقي أمر الزيدية بعد ذلك غير منتظم.

وكان منهم الداعي الذي ملك طبرستان، وهو الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن ابن زيد بن الحسن السبط، وأخوه محمد بن زيد. ثم

(85) سنة 740/122. انظر تاريخ الطبري، ج 7، ص 160-69. و الكناسة: حي في الكوفة.

(86) كان خروج النفس الزكية وأخيه إبراهيم عام 763/145.

قام بهذه الدغوة في الدَّيْلَم الناصر الأطروش منهم، وأسلموا على يده، وهو الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر، وعمر أخو زيد بن علي. فكانت لبنه في طبرستان دولة، وتوصل الديلم من سببهم إلى الملك والاستبداد على الخلفاء ببغداد، كما نذكر في أخبارهم.

وأما الإمامية، فساقوا الإمامة من علي الوصي إلى ابنه الحسن بالوصية، ثم إلى أخيه الحسين، ثم إلى ابنه علي زين العابدين، ثم إلى ابنه محمد الباقر، ثم إلى ابنه جعفر الصادق. ومن هنا افرقوا فرقتين: فرقة ساقوها إلى ولده إسماعيل، ويعرفونه بينهم بالإمام، وهم الإسماعيلية، وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم، وهم الإثني عشرية، لوقوفهم عند الثاني عشر من الأئمة، وقولهم بغيته إلى آخر الزمن، كما مر.

وأما الإسماعيلية، فقالوا بإمامة إسماعيل الإمام بالنص من أبيه جعفر. وفائدة النص عليه عندهم وإن كان قد مات قبل أبيه، إنما هي بقاء الإمامة في عقبه، كقصة هرون مع موسى صلوات الله عليهما. قالوا: ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى ابنه محمد المكنوم، وهو أول الأئمة المستورين، لأن الإمام عندهم قد لا تكون له شوكة فيستتر. وتكون دعائه ظاهرين، إقامة للحجة على الخلق. وإذا كانت له شوكة، ظهر وأظهر دعوته. قالوا: وبعد محمد المكنوم ابنه جعفر المصدق، وبعده ابنه محمد الحبيب، وهو آخر المستورين، وبعده ابنه عبيد الله المهدي الذي ظهر داعيته أبو عبد الله الشيعي في كتامة، وتابعه الناس على دعوته، ثم أخرجه من معتقله بسجلماسة وملك القيروان والمغرب، وملك بنوه من بعده مصر، كما هو معروف في أخبارهم.

ويُسَمَّى هؤلاء الإسماعيلية، نسبة إلى القول بإمامة إسماعيل. وَيُسَمُّونَ أيضًا الباطنية، نسبة إلى قولهم بالإمام الباطن، أي المستور. وَيُسَمُّونَ أيضًا الملحدة، لما في ضمن مقالاتهم من الإلحاد. ولهم مقالات قديمة ومقالات جديدة دعا إليها الحسن ابن محمد الصباح في آخر المائة الخامسة، وملك حصونًا بالشام والعراق. ولم تزل دعوته فيها إلى أن توزعها الهلاك بين

ملوك الترك بمصر وملوك الططر بالعراق فانقرضت. ومقالة هذا الصباح في دعوته المذكورة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني.
وأما الإثنى عشرية، وربما خُصِّصوا باسم الإمامية عند المتأخرين منهم، فقالوا بإمامة موسى الكاظم بن جعفر لوفاة أخيه الأكبر إسماعيل الإمام في حياة أبيهما جعفر، فنص على إمامة موسى هذا، ثم ابنه علي الرضا الذي عهد إليه المؤمنون ومات قبله فلم يتم له أمر، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي الهادي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر الذي قدمنا ذكره.
وفي كل واحد من هذه المقالات للشيعة اختلاف كثير، إلا أن هذه أشهر مذاهبهم. ومن أراد استيعابها ومطالعتها فعليه بكتب الملل والنحل لابن حزم⁽⁸⁷⁾ والشهرستاني وغيرهما. ففيها بيان ذلك.
والله بطل من يشاء ويهدي من يشاء⁽⁸⁸⁾.

(87) الفصل في الملل والأهواء والنحل، انتظر طبعة القاهرة، 1899/1317.

(88) القرآن الكريم، سورة النحل، آية 95.

[26] في انقلاب الخلافة إلى الملك

اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصية ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه، كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يُحمَل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها، كما قدمناه.

فالعصية ضرورية للملة، وبوجودها يتم أمر الله منها. وفي الصحيح: "ما بعث الله نبيًا إلا في منعة من قومه". ثم وجدنا الشارع قد ذم العصية وندب إلى اطراحها وتركها فقال: "إن الله أذهب عنكم غيبة الجاهلية وفخرها بالآباء. أنتم بنو آدم، وآدم من تراب". وقال تعالى: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"⁽⁸⁹⁾. ووجدناه أيضًا قد ذم الملك وأهله، ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق، والإسراف في غير القصد، والتنكب عن صراط الله. وإنما حُصَّ على الألفة في الدين، وحُذِّر من الخلاف والفرقة.

واعلم أن الدنيا وأحوالها كلها عند الشارع مَطْلُبة للأخرة. ومن فقد المطية فقد الوصول. وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو

⁽⁸⁹⁾ منها. قال علي رضي الله عنه: "ما بعث .. [1]، [ب].
(89) القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية 13.

يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلعه من أصله وتعطيل القوى التي نشأ عليها بالكلية، وإنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة، كما قال صلى الله عليه وسلم: "من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه". فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله به، وإنما يذم الغضب للشيطان والأغراض الذميمة. فإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحاً، وهو من شمائله صلى الله عليه وسلم.

وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبطالها بالكلية، فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيض له باشماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية. وكذا العصبية حيث ذمها الشرع وقال: "لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم"⁽⁹⁰⁾، وإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد. لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله، فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع، إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية، كما قلناه من قبل.

وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الأدميين طوع الأغراض والشهوات، كما قلناه. فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ويحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً. وقد قال سليمان صلوات الله وسلامه عليه: "رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي"⁽⁹¹⁾، لما علم من نفسه أنه يعزل عن الباطل في النبوة والملك.

(90) القرآن الكريم، سورة الممتحنة، آية 3.

(91) القرآن الكريم، سورة ص، آية 34.

ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب رضي الله عنهما عند قدومه إلى الشام في أبهة الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال : "أَكْسَرَوِيَّةٌ يَا معاوية ؟" قال : "يا أمير المؤمنين، أنا في ثغر تجاه العدو، وبنا إلى مباحاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة".⁽⁹²⁾ فسكت ولم يخطئه لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين. فلو كان القصد رفض الملك من أصله لم يقنعه هذا الجواب في تلك الكسروية وانتحالها، بل كان يحرص على خروجه منها بالجملة. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والبغي وسلوك سبله والغفلة عن الله، وأجابه معاوية بأن القصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم وإنما قصده بها وجه الله تعالى، فسكت.

وهكذا شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذرًا من التباسها بالباطل. فلما استُحْفِر رسول الله صلى الله عليه وسلم، استخلف أبا بكر رضي الله عنه على الصلاة، إذ هي أهم أمور الدين، وأرتضاه الناس للخلافة، وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة. ولم يَجْر للملك ذكرٌ لما أنه مظنة الباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين. فقام بذلك أبو بكر ما شاء الله متبعًا سنن صاحبه، وقتل أهل الردة حتى اجتمع العرب على الإسلام. ثم عهد إلى عمر، فاتبع أثره، وقتل الأم فغلبهم، وأذن للعرب في انتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك، فغلبهم عليه وانتزعوه منهم.

ثم صارت إلى عثمان، ثم إلى علي، والكل متبرِّون من الملك، منكَّبون عن طرقه. وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبدعوة العرب. فقد كانوا أبعد الأم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوه إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بدائنتهم ومواطنهم وما

(92) هناك رواية مختلفة لنفس الحكاية في العقد الفريد لابن عبد البر، انظر طبعة بيروت، 1983،

ج 1، ص 15.

* لافتنى [1]، [ب].

كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه . فلم تكن أمة اسغب عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذي زرع ولا ضرع ، وكانوا ممنوعين من الأرياف وجبوبها ليعدها واختصاصها بمن ولها من ربيعة واليمن ، فلم يكونوا يتطاولون إلى خصبها . ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والحناقص ويفخرون بأكل العلهز ، وهو وبر الإبل يُموهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه . وقريب من هذا حال قريش في مطاعهم ومساكنهم .

حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله به من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، زحفوا إلى أم فارس والروم ، وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق . فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم ، فزحرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يُقسّم له في بعض الغزوات ثلاثين ألفاً من الذهب أو نحوها . فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر ، وهم مع ذلك على خشونة عيشهم . فكان عمر رضي الله عنه يُرَقّع ثوبه بالجلد ، وكان على ما يقول : " يا صفراء ويا بيضاء غري غري " . وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يُعَهّد للعرب لِقَلَّتْها يومئذ . وكانت المناخيل مفقودة عندهم بالجملة ، وإنما يأكلون الحنطة بنخالها . ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم .

قال المسعودي⁽⁹³⁾ : " في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال . فكان له يوم قُتِلَ عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم ، وقيمة ضياعه بَوَادِي القرى وحُنين وغيرهما مائتا ألف دينار ، وخلف إبلا وخيلاً كثيرة . وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير⁽⁹⁴⁾ بعد وفاته خمسين ألف دينار ، وخلف ألف فرس وألف أمة . وكانت غلة طلحة⁽⁹⁵⁾ من العراق ألف دينار كل يوم ، ومن

* الدجاج ، لأن السلف من قومه لم يأكلوه . وكانت [1] ، [ب] .

(93) المسعودي ، مروج الذهب ، ج 3 ، ص 76 وما بعدها .

** وبلغ ثمن الزبير [1] ، [ب] .

(94) الزبير بن العوام ، من العرب الأوائل الذين أسلموا . لعب دوراً مهماً بعد وفاة النبي في تعيين الخليفة . توفي سنة 656/37 .

(95) كذلك من القرشيين الأولين الذين أسلموا . توفي سنة 656/36 .

ناحية الشراة أكثر من ذلك. وكان على مريط عبد الرحمن بن عوف⁽⁹⁶⁾ ألف فرس، وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم. وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألف. وخلف زيد بن ثابت⁽⁹⁷⁾ من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤس، غير ما خلف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار. وبنى الزبير داره بالبصرة وكذلك بنى بمصر والكوفة والإسكندرية. وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبنها بالجلص والأجر والساج. وبنى سعد بن أبي وقاص⁽⁹⁸⁾ داره بالعقيق، ورفع سمكها وأوسع فضاها، وجعل على أعلاها شرفات. وبنى المقداد⁽⁹⁹⁾ داره بالمدينة، وجعلها معجصة الظاهر والباطن. وخلف يعلى بن مئبة⁽¹⁰⁰⁾ خمسين ألف دينار وعقارًا وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائة ألف درهم⁽¹⁰¹⁾. انتهى كلام المسعودي.

فكانت مكاسب القوم كما تراه، ولم يكن ذلك متعياً عليهم في دينهم، إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفيء. ولم يكن تصرفهم فيها يأسراف، إنما كانوا على قصد في أحوالهم، كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح. وإن كان الاستكثار من الدنيا مذمومًا فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد. وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه، كان ذلك الاستكثار حونا لهم على طريق الحق واكتساب الدار الآخرة.

فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية، كما قلناه، وجصل التغلب والقهر، كان حكم ذلك

(96) من المسلمين الأولين، توفي سنة 652/31. كان من التجار القريشيين الميرين. لعب دورا هاما في مجلس الشورى الذي كان عليه تعيين الخليفة الجديد بعد وفاة عمر.

(97) من الخزرج. توفي سنة 665/45. من جملة الصلبة الذين جمعوا القرآن.

(98) توفي سنة 675/55. من المسلمين الأوائل. كان قائدا كبيرا، انتصر على رستم في القادسية.

(99) المقداد بن عمرو أبو الأسود، توفي سنة 653/33. كذلك من المسلمين الأولين، لكن لعب دورا أقل أهمية من الشخصيات السابقة الذكر.

(100) يعلى بن مينة، ويسمى أيضا يعلى بن أمية. توفي سنة 657/37. كان من أكابر مكة، وولي اليمن. أغان عائشة، وشارك في وقعة الجمل، حيث قتل.

(101) عند المسعودي 500 000 درهما. انظر مروج الذهب، ج 3، ص 77.

الملك عندهم حكم الرفه والاستكثار من الأموال ، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق .

ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية ، وهي مقتضى العصبية ، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ، ولم يكونوا في محاربهم لغرض دنيوي أو لإثارة باطل أو لاستشعار حق ، كما يتوهمه مُتَوَقِّمٌ أو ينزع إليه مُلْجِدٌ ، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق ، وخالف كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق ، فاقْتَنَلُوا عليه . وإن كان المصيبُ عليًّا ، فلم يكن معاوية قائمًا فيها بقصد الباطل ، وإنما قصد الحق وأخطأ . والكل كانوا في مقاصدهم على حق . ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالجد واستيثار الواحد به ، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها . واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتضاء الحق من أتباعهم ، فاعصموا عليه ، واستماتوا بدونه . ولو قد حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لَوَقَّعَ في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتآليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة .

وقد كان عمر بن عبد العزيز يقول إذا رأى أبا القاسم بن محمد بن أبي بكر: "لو كان لي من الأمر شيء لوليت الخلفاء" . ولو أراد أن يعهد إليه لفعل ، لكنه كان يخشى من بني أمية ، أهل الحل والعقد ، كما ذكرناه ، فلا يقدر أن يُحوِّل الأمر عنهم لِيَلْأَتَمَّ الفرقة . وهذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية .

فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه . وقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به ، وكانوا ما علمت من النبوة والحق .

* وسقته [١] ، [ب] .

** هذه الفقرة لم ترد في [١] و [ب] .

وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كان بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر لمن سواهم. فلو قد عهد إلى غيره اختلقوا عليه، مع أن ظنهم كان به صالحاً. ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يُظن بمعاوية غيره، فلم يكن لِيَعْتَهَ إليه وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق. حاش لله لمعاوية من ذلك.

وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه، وإن كانوا ملوكاً فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبيغي، إنما كانوا متحرّين لمقاصد الحق جهدهم إلا في ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد، يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء، وما علم السلف من أحوالهم. فقد احتج مالك في الموطأ بعمل عبد الملك، وأما مروان، فكان من الطبقة الأولى من التابعين، وفضله معروف. ثم تدرّج الأمر في ولد عبد الملك، وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه. وتوسّطهم عمر بن عبد العزيز، ونزح إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده ولم يُمهّل. ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرّي القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبيها. فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نَعُوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم. وولّي رجالها الأمر، فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا. حتى جاء بنو الرشيد من بعده، وكان منهم الصالح والطالح. ثم أفضى الأمر إلى بنيهم، فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً. فتأذّن الله بحربهم وانتزع الأمر من أيدي العرب جملة وأمكن سواهم منه. والله لا يظلم متقال ذرة⁽¹⁰²⁾. ومن تأمل سيرة هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحرّي الحق من الباطل علم صحة ما قلناه.

* عبد الملك، واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية وشهواتهم، وتناسلوا ما كان [1]، [ب].
(102) آية 40 من سورة النساء.

وقد حكى المسعودي مثله في أحوال بني أمية عن أبي جعفر المنصور وقد حضر عموته وذكروا بني أمية فقال : "أما عبد الملك، فكان جباراً لا يبالي بما صنع . وأما سليمان، فكان همه بطنه وفرجه . وأما عمر، فكان أعور بين عميان . وكان رجل القوم هشام . قال : ولم يزل بنو أمية ضابطين لما مهد لهم من السلطان يحوطونه ويصونون" ما وهب الله لهم منه، مع تسنّمهم معالي الأمور ورفضهم أدانيها، حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترفين . فكانت همتهم قصد الشهوات وركوب اللذات من معاصي الله جهلاً باستدراجها، وأما لمكره، مع اطراحهم صيانة الخلافة واستخفافهم بحق الرئاسة وضعفهم عن السياسة . فسلبهم الله العز، وألبسهم الذل، ونفى عنهم النعمة."

ثم استحضر عبد الله بن مروان، فقص عليه خبره مع ملك التوبة لما دخل أرضه فاراً أمام بني العباس . قال : "أقمت ملياً ثم أتاني ملكهم، فقعده على الأرض وقد بسطت له فرش ذات قيمة . فقلت : "ما منعك عن القعود على ثيابنا؟" قال : "إني ملك، وحق لكل ملك أن يتواضع لعظمة الله إذ رفعه الله". ثم قال لي : "لم تشربون الخمر وهي محرمة عليكم في كتابكم؟" قلت : "فعل ذلك عبيدنا وأتباعنا". قال : "فلم تطؤون الزرع بدوابكم والفساد محرم عليكم في كتابكم؟" قلت : "فعل ذلك عبيدنا وأتباعنا بجهلهم". قال : "فلم تلبسون الديباج والذهب والحرير، وهو محرم عليكم في كتابكم؟" قلت : "ذهب منا الملك، وانتصرنا بقوم من العجم دخلوا في ديننا فلبسوا ذلك على الكره منا". فأطرق ينكت بيده في الأرض ويقول : "عبيدنا وأتباعنا وأعاجم دخلوا في ديننا". ثم رفع رأسه إلي وقال : "ليس كما ذكرت . بل أنتم قوم استحللتم ما حرم الله، وأتيتم ما عنه نهيتم، وظلمتم فيما ملككم، فسلبكم الله العز وألبسكم الذل بذنوبكم . ولله نقمة لم تبلغ غايتها فيكم، وأنا خائف أن يحل بكم العذاب وأنتم يلبدي فينألني معكم . وإنما الضيافة ثلاثة، فتزود ما احتجت إليه وارتحل عن أرضي". فتعجب المنصور وأطرق.

* يحوطونه ويحفظونه ويصونون [1]، [ب].

فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة ووازع كل أحد فيها من نفسه، وهو الدين، فكانوا يُؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحَدَّهم دون الكافة.

فهذا عثمان لما حُصِر في الدار جاءه الحسن، والحسين، وعبد الله بن عمر، وابن جعفر، وأمثالهم يريدون المدافعة عنه، فأبى ومنع من سَلِّ السيف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة ولو أدى إلى هلاكه. وهذا علي أشار عليه المُغيرة⁽¹⁰³⁾ لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته وتتفق الكلمة، وله بعد ذلك ما شاء من أمره. وكان ذلك من سياسة الملك، فأبى فراراً من الغش الذي ينافيه الإسلام. وغدا عليه المغيرة من الغداة فقال: "أشرت عليك بالأمر بما أشرت ثم عدت إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق والنصيحة، وأن الحق فيما رأيته أنت". فقال علي: "لا والله، بل أعلم أنك نصحتني بالأمر، وغششتني اليوم. ولكن منعني مما أشرت به فإذن الحق".

وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم ونحن

نرُق دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرُق⁽¹⁰⁴⁾

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيقاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية، ومروان، وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد

(103) المغيرة بن شعبة، وقد توفي سنة 670/50. حينه معاوية علملاً على الكوفة، فنالض أتباع علي. نجد حديث علي مع المغيرة عند الطبري، مع بعض الخلافات الطفيفة. انظر تاريخ الطبري، ج 4، ص 438-441. (104) تنسب هذه الأبيات إلى الصوفي إبراهيم بن أدهم. انظر ابن عبد ربه العقد الفريد، ج 3، ص 124. * ثم إن الأمر صار من بعد ذلك إلى الملك [1]، [ب].

من الخلافة إلى الملك

وبعض ولده . ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكًا بحثًا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتحكُّم في الشهورات والملاذ. وهذا كما كان الأمر لخلف بني عبد الملك ولن جاء بعد المعتصم والمتوكل من بني العباس، واسم " الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم⁽¹⁰⁵⁾ وتلاشى أحوالهم، وبقي الأمر ملكًا بحثًا كما كان الشأن في ملوك العجم بالشرق، يدنون بطاعة الخليفة تبركًا والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للمخليفة منه شيء. وكذلك فعل ملوك زنادة بالمغرب، مثل صنهاجة مع العبيديين، ومغراوة وبني يفرن أيضًا مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان. فقد تبين أن الخلافة قد وُجدت بدون الملك أولاً، ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبية من عصبية الخلافة. والله مقدر الليل والنهار.⁽¹⁰⁶⁾

* الرشيد. ثم [أ]، [ب].

** والملاذ. واسم [1]، [ب].

(105) يشير هنا ابن خلدون إلى جيل "الطبقة الثالثة من العرب" أي أجيال العرب التي تبتدئ بإسماعيل وتنتهي بسقوط الدولة العباسية. وبعد هذه الطبقة الثالثة، ستأتي "الطبقة الرابعة" التي تتكون على الخصوص من العرب الذين انتقلوا إلى مصر ثم إلى المغرب. انظر كتاب العبر، ج 6.
(106) آية 20 من سورة المزمل.

[27] في معنى البيعة

اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا يتازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه.

وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا يدهم في يده توكيداً للعهد. فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسُمِّيَ بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة⁽¹⁰⁷⁾، وعند الشجرة، وحيث ما ورد هذا اللفظ.

ومنه "بيعة الخلفاء"، ومنه "إيمان البيعة"، لأن الخلفاء كانوا يستخلفون على هذا العهد ويستوعبون الإيمان كلها لذلك. فسُمِّيَ هذا الاستيعاب "إيمان البيعة". وكان الإكراه فيها أغلب. ولهذا لما أفتى مالك رضي الله عنه بسقوط

(107) يريد هنا العقبة الثانية، حيث بايع فيها الأنصار على الدفاع على النبي. انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1-2، ص 438 وما بعدها. والبيعة تحت الشجرة، أوبيعة الرضوان، تمت قبل رجوع النبي إلى مكة في السنة السادسة للهجرة. انظر ابن هشام، ج 3-4، ص 315 وما بعدها.
* هذه الفقرة لم ترد في [1] و [ب] ما عدا الجملة: ومنته بيعة الخلفاء.

يمن الإكراه أنكرها الولاية عليه، ورأوها قاذحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الإمام رضي الله عنه⁽¹⁰⁸⁾.

وأما البيعة المشهورة لهذا العهد، فهي تحية الملوك الكِسْرَوِيَّة من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل، أُطلق عليها اسم البيعة التي هي العهد على الطاعة مجازاً لما كان هذا الخضوع في التحية والتزام الآداب من لوازم الطاعة وتوابعها. وغلب فيه حتى صار حقيقة عُرفية استغنى بها عن مصافحة أيدي الناس التي هي الحقيقة في الأصل، لما في المصافحة لكل أحد من التنزل والابتذال المنافيين للرئاسة وصون المنصب الملوكي إلا في الأقل ممن يقصد التواضع من الملوك، فيأخذ به نفسه مع خواصه ومشاهير أهل الدين من رعيته.

فافهم معنى البيعة في العُرف، فإنه أكيد على الإنسان معرفته لما يلزمه من حق سلطانه وإمامه، ولا تكون أفعاله عبثاً ومجاناً، واعتبر ذلك من أفعالك مع الملوك.

والله القوي العزيز⁽¹⁰⁹⁾.

(108) عندما ثار محمد ابن عبد الله في المدينة سنة 762/136، قال مالك يبطلان كل بيعة أدخلت تحت الإكراه، مما أثار غضب المتصور.

* البيعة، فإنه [أ]، [ب].

(109) آية 66 من سورة هود وآية 19 من سورة الشورى.

[28] في ولاية العهد*

اعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقتها النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم. فهو وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته، وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولّى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويثقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل.

وقد عُرِف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده إذا وقع. فعهد أبو بكر إلى عمر بمحضر الصحابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضي الله عنهم أجمعين. وكذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة من بقية العشرة⁽¹¹⁰⁾، وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين. فقوّض ذلك بعضهم إلى بعض حتى أفضى إلى عبد الرحمن بن عوف، فاجتهد وناظر المسلمين، فوجدهم متفقين على عثمان وعلي. وأثر عثمان بالبيعة على ذلك لموافقته إياه

* هناك اختلاف كبير بين رواية هذا الفصل في [1] و [ب] وروايته في باقي المخطوطات، إلا فيما يقارب عشرين سطرا. انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، جزء 4، ص 265.
(110) وهم : عثمان، علي، طلحة، الزبير بن العوام، سعد بن أبي وقاص، عبد الرحمن بن عوف. والعشرة هم الصحابة الذين وعدوا الجنة.

العهد إلى الابن

على لزوم الاقتداء بالشيخين في كل ما يعن دون اجتهاده. فانهقد أمر عثمان لذلك، وأوجبوا طاعته، والملأ من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم ينكره واحد منهم. فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد، عارفون بمشروعيته. والإجماع حجة كما عُرِف.

ولا يُنْتَهَم الإمام في هذا الأمر، وإن عهد إلى أبيه وابنه، لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأحرى أن لا يتَحَلَّل فيها تبعه بعد مماته، خلأً لمن قال باتهامه في الولد والوالد، ولمن خصص التهمة في الولد دون الوالد. فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله، لا سيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه من إشار مصلحة أو توقع مفسدة، فتنتفي الظنة عند ذلك رأساً كما وقع في عهد معاوية لابنه يزيد.

وإن كان فعل معاوية مع وفاق الناس له حجة في الباب. والذي دعا معاوية إلى إيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حيثئذ من بني أمية، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواه، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع، وأهل الغلب منهم. فأثره بذلك دون غيره عن يُظَن أنه أولى بها، وعدل إلى المفضل عن الفاضل حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع. ولا يُظَن بمعاوية غير هذا. فعدالته وصحابته مانعة مما سوى ذلك، وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوته عن دليل على انتفاء الريب فيه. فليسوا ممن تأخذ في الحق هواده، وليس معاوية ممن تأخذ العزة في قبول الحق، فإنهم كلهم أجل من ذلك، وعدالتهم مانعة منه. وفرار عبد الله بن عمر من ذلك محمول على تورعه عن الدخول في شيء من الأمور مباحاً كان ذلك أو محظوراً كما هو معروف عنه. ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف.

* المقطع من هنا إلى آخر الفقرة يتفق في الجملة مع النص الموجود في [1] و[2].

ثم إنه وقع مثل ذلك من بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرّون الحق ويعملون به مثل عبد الملك وسليمان من بني أمية، والسفاح والمنصور والمهدي والرشيد من بني العباس، وأمثالهم ممن عُرِفَتْ عدالتهم وحسن رأيهم للمسلمين والنظر لهم. ولا يُعَاب عليهم إثارة أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك، فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء، فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك وكان الوازع دينيًا، فعند كل أحد وازع من نفسه. فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط وآثروه على غيره، ووكلوا كل أحد ممن يسمو إلى ذلك إلى وازعه. وأما من بعدهم من لدن معاوية، فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك، والوازع الديني قد ضُفِف، واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصبياني. فلو قد عهد إلى غير من ترتضيه العصابة لردت ذلك العهد وانتقض أمره سريعًا، وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف. سأل رجل عليًا رضي الله عنه: "ما بال الناس اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر؟" فقال: "لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي، وأنا اليوم وال على مثلك". يشير إلى وازع الدين.

أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى علي بن موسى بن جعفر الصادق وسماه الرضى، كيف أنكرت العباسية ذلك، ونقضوا بيعته، وبايعوا لعمه إبراهيم بن المهدي، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم الأمر، حتى بادر المأمون من خراسان إلى بغداد ورد أمرهم لمعاده.

فلا بد من اعتبار ذلك في العهد. فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والمقاتل والعصبيات، وتختلف باختلافها المصالح. ولكل منها حكم يخصه لطفًا من الله بعباده.

وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية، إذ هو أمر من الله يختص به من يشاء. فينيغي أن تحسن النية فيه ما أمكن خورقًا من العبث بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتیه من يشاء من عباده.

وعرض هنا أمور تدعو الضرورة إلى بيان الحق فيها.
فالأول منها ما حدث في يزيد من الفسق أيام خلافته. فإياك أن تظن بمعاوية رضي الله عنه أنه علم ذلك من يزيد، فإنه أعدل عن ذلك وأفضل. بل قد كان يعذله أيام حياته في سماع الغناء ونهاه عنه، وهو أقل من ذلك، وكانت مذاهبهم فيه مختلفة. ولما حدث في يزيد ما حدث من الفسق، اختلف الصحابة يومئذ في شأنه. فمنهم من رأى الخروج عليه ونقض بيعته من أجل ذلك كما فعل الحسين، وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما، ومن اتبعهما في ذلك. ومنهم من أباه لما فيه من إثارة الفتنة وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به. لأن شوكة يزيد يومئذ هي عصبية بني أمية، وجمهور أهل الحل والعقد من قريش، وتستتبع عصبية مضر أجمع. فهي أعظم من كل شوكة، ولا تطاق مقاومتهم. فأقصروا عن يزيد بسبب ذلك، وأقاموا على الدعاء بهديته أو الراحة منه. وهذا كان شأن جمهور المسلمين. والكل مجتهدون، ولا نكير على أحد من الفريقين، فمقاصدهم في البر وتحري الحق معروفة، وفقنا الله للاقتداء بهم.

والثاني هو شأن العهد من النبي صلى الله عليه وسلم وما تدّعيه الشيعة من وصيته لعلي رضي الله عنه، وهو أمر لم يصح ولا نقله أحد من أئمة النقل. والذي وقع في الصحيح⁽¹¹¹⁾ من طلب الدواة والقرطاس لكتب الوصية، وأن عمر منع من ذلك، فدلّيل واضح على أنه لم يقع. وكذا قول عمر رضي الله عنه حين طُعن وسُئل في العهد فقال: "إن أعهد فقد عهد من هو خير مني"، يعني أبا بكر، "وإن أترك فقد ترك من هو خير مني"، يعني النبي صلى الله عليه وسلم. والصحابة حاضرون موافقون له على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعهد. وكذلك قول علي للعباس رضي الله عنهما حين دعاه إلى

(111) صحيح البخاري، ج 1، ص 41.
* مني". وهذا يعني أن النبي لم يعهد. وكذلك [ا]، [ب].

الدخول على النبي صلى الله عليه وسلم يسألانه عن شأنهما في العهد، فأبى علي من ذلك وقال: "إنه إن مُنِعنا منها فلا نطمع فيها آخر الدهر".

وهذا دليل على أن علياً علم أنه لم يوص ولا عهد لأحد. وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الإيمان كما يزعمون. وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق. ولو كانت من أركان الإيمان لكان شأنها شأن الصلاة ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة. واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم: "ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، أفلا نرضاه لدينانا؟" دليل على أن الوصية به لم تقع. ويدل ذلك أيضاً على أن أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهماً كما هو اليوم، وشأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار.

لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه واستماتة الناس دونه. وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة يُتلى عليهم. فلم يُحتج إلى مراعاة العصبية لما شغل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزه من تتابع هذه المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة والملائكة المترددة التي وجموا لها ودهشوا من تابعها. فكان أمر الخلافة والملك، والعهد والعصبية، وسائر هذه الأنواع، مندرجاً في ذلك العُباب كما وقع.

فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت آثار الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان. فاعتُبر أمر العصبية ومجاري العوائد فيما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد، وأصبحت الخلافة والملك والعهد بهما من المهمات الأكيدة، كما زعموه، ولم يكن ذلك من قبل.

فانظر كيف كانت الخلافة لعهد النبي صلى الله عليه وسلم غير مهمة، فلم يعهد فيها. ثم تدرّجت الأهمية أزمان الخلفاء بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات، فكانوا بالخيار في الفعل والترك، كما ذكرنا عن عمر رضي الله عنه. ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح، فاعتُبرت فيها العصبية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل ومنشأ الاجتماع والتوافق الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها.

والأمر الثالث، شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين. واعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا عن الأدلة، فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ، فإن جهته لا تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطئ منهما، والتأثير مدفوع عن الكل إجماعاً. وإن قلنا إن الكل حق وكل مجتهد مصيب، فأخرى بنفي الخطأ والتأثير.

وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية، وهذا يحكمه. والذي وقع في ذلك في الإسلام إنما هي واقعة علي مع معاوية ومع الزبير وطلحة وعائشة، وواقعة الحسين مع يزيد، وواقعة ابن الزبير مع عبد الملك.

وأما واقعة علي، فإن الناس عند مقتل عثمان كانوا مفترقين في الأمصار، فلم يشهدوا بيعة علي. والذين شهدوا، فمتهم من بايع ومنهم من توقّف حتى يجتمع الناس ويتفقوا على إمام كسعد، وسعيد، وابن عمر، وأسامة بن زيد، والمغيرة بن شعبة، وعبد الله بن سلام، وقدامة بن مظعون، وأبي سعيد الخدري، وكعب بن عجرة، وكعب بن مالك، والنعمان بن بشير، وحسان بن ثابت، وسلمة بن مَخْلَد، وفُضالة بن عُبيد، وأمثالهم من أكابر الصحابة. والذين كانوا في الأمصار عدلوا عن بيعته أيضاً إلى الطلب بدم عثمان،

وتركوا الأمر فوضى حتى تكون شورى بين المسلمين فيمن يؤلونه. وظنوا بعلي هودة في السكوت عن نصر عثمان من قتليه لا في المبالاة عليه. فحاش لله من ذلك. ولقد كان معاوية إذا صرح بلامته إنما يوجهها عليه في سكوته فقط.

ثم اختلفوا بعد ذلك، فرأى علي أن بيعته قد انعقدت ولزمت من تأخر عنها بإجماع من اجتمع عليها بالمدينة، دار النبي صلى الله عليه وسلم وموطن الصحابة، وإرجاء الأمر في المطالبة بدم عثمان إلى اجتماع الناس واتفاق الكلمة فيتمكن حينئذ من ذلك. ورأى الآخرون أن بيعته لم تنعقد لافتراق الصحابة، أهل الحل والعقد بالآفاق، ولم يحضر إلا القليل، ولا تكون البيعة إلا باتفاق أهل الحل والعقد. ولا تلزم بعقد من تولاهما من غيرهم أو من القليل منهم، وأن المسلمين حينئذ فوضى فيطالبون أولاً بدم عثمان ثم يجتمعون على إمام. وذهب إلى هذا معاوية، وعمر بن العاص، وأم المؤمنين عائشة، والزيبر وابنه عبد الله، وطلحة وابنه محمد، وسعد، وسعيد، والنعمان بن بشير، ومعاوية بن حُديج، ومن كان على رأيهم من الصحابة الذين تخلّفوا عن بيعة علي بالمدينة، كما ذكرنا.

إلا أن أهل العصر الثاني من بعدهم اتفقوا على انعقاد بيعة علي ولزومها للمسلمين أجمعين وتصويب رأيه فيما ذهب إليه، وتعيين الخطأ في جهة معاوية ومن كان على رأيه، وخصوصاً طلحة والزيبر لانتقاضهما على علي بعد البيعة له فيما نُقل، مع دفع التائيم عن كل واحد من الفريقين، كالأشأن في المجتهدين. وصار ذلك إجماعاً من أهل العصر الثاني على أحد قولَي أهل العصر الأول، كما هو معروف. ولقد سُئل علي رضي الله عنه عن قتلى الجمل وصفين فقال: "والذي نفسي بيده لا يموتن أحد من هؤلاء وقلبه نقي إلا أدخله الله الجنة"، يشير إلى الفريقين. نقله الطبري وغيره.

فلا يقعن عندك ريب في عدالة أحد منهم ولا قدح بشيء من ذلك. فثم من علمت، وأفعالهم وأقوالهم إنما هي عن المستندات، وعدالتهم مفروغ منها

عند أهل السنة إلا قولاً للمعتزلة فيمن قاتل علياً لم يلتفت إليه أحد من أهل الحق ولا عرج عليه. وإذا نظرت بعين الإنصاف عذرت الناس أجمعين في الاختلاف في شأن عثمان واختلاف الصحابة من بعده، وعلمت أنها كانت فتنة ابتلى بها الأمة، بينما المسلمون قد أذهب الله عدوهم وملئهم أرضهم وديارهم، ونزلوا الأمصار على حدودهم بالبصرة والكوفة والشام ومصر.

وكان أكثر العرب قد نزلوا هذه الأمصار جفاة، لم يستكثروا من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ولا هذبهم سيره وأدابه، ولا ارتاضوا بخلق، مع ما كان فيهم في الجاهلية من الجفاء والعصبية والتفاخر والبعد عن سكينة الإيمان. وإذا بهم عند استفحال الدولة، قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش، وكنانة، وثقيف، وهذيل، وأهل الحجاز ويثرب، السابقين الأولين إلى الإيمان. فاستكفوا من ذلك وغصوا به لما يرون لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم ومصادمة فارس والروم مثل قبائل بكر بن وائل وعبد القيس من ربيعة، وقبائل كندة والأزد من اليمن، وقبائل تميم وقيس من مضر، وأمثالهم. فصاروا إلى الغض من قريش والأنفة عليهم والتمريض في طاعتهم، والتعلل في ذلك بالتظلم منهم، والاستعداد عليهم والطمع فيهم بالعجز عن السرية والعدول في القسم عن السوية.

وفشت القالة بذلك وانتهت إلى أهل المدينة، وهم من علمت. فأعظموه، وأبلغوه عثمان. فبعث إلى الأمصار من يكشف الخبر: بعث ابن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وأمثالهم. فلم ينكروا على الأمراء شيئاً ولا رأوا عليهم طعماً، وأكثوا ذلك كما علموه. فلم ينقطع الطعن من أهل الأمصار، وما زالت الشناعات تكثر والإشاعات تنمو. ورمي الوليد ابن عقبة، وهو على الكوفة، بشرب الخمر، وشهد عليه جماعة منهم. وحده عثمان وعزله. ثم جاء إلى المدينة من أهل الأمصار يسألون عزل العمال، وشكوا إلى علي وعائشة والزبير وطلحة. وعزل لهم عثمان بعض العمال، فلم ينقطع بذلك ألسنتهم، بل وفد سعيد بن العاص، وهو على الكوفة، فلما رجع

اعترضوه بالطريق وردوه معزولاً. ثم انتقل الخلاف بين عثمان ومن معه من الصحابة بالمدينة ونقموا عليه امتناعه من العزل، فأبى إلا أن يكون عن جرحه. ثم نفلوا النكير إلى غير ذلك من أفعاله، وهو متمسك بالاجتهاد، وهم أيضًا كذلك. ثم تجمع فيهم من الغوغاء، وجاءوا إلى المدينة يظهرن طلب النصفة من عثمان وهم يضمرون خلاف ذلك من قتله، وفيهم من البصرة والكوفة ومصر. وقام معهم في ذلك علي، وعائشة، والزبير، وطلحة، وغيرهم، يحاولون تسكين الأمور ورجوع عثمان إلى رأيهم فيها. وعزل لهم عامل مصر، فانصرفوا قليلاً ثم رجعوا وقد لبسوا بكتاب مدلس يزعمون أنهم لقوه في يد حامله إلى عامل مصر بأن يقتلهم. وحلف عثمان على ذلك، فقالوا: "مكنا من مروان، فهو كاتبك". فحلف مروان، فقال عثمان: "ليس في الحكم أكثر من هذا". فحاصروه بداره، ثم بيئوه على حين غفلة من الناس وقتلوه. وانفتح باب الفتنة.

فلكل من هؤلاء عذر فيما وقع، وكلهم كانوا مهتمين بأمر الدين ولا يضيئون شيئاً من تعلقاته. ثم نظروا بعد هذا الواقع واجتهدوا، والله مطلع على أحوالهم وعالم بهم. ونحن لا نظن بهم إلا خيراً لما شهدت به أحوالهم ومقالات الصادق فيهم.

وأما الحسين، فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره، ودعت شيعة أهل البيت بالكوفة الحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه، لا سيما على من له القدرة على ذلك، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته. فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة. وأما الشوكة فغلط، يرحمه الله فيها. لأن عصبية مضر كانت في قريش، وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه. وإنما نسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصر المسلمين، فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعها ونُسيت،

ولم يبق إلا العصبية الطبيعية في الحماية والدفاع يُنتَفَع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين، والدين فيها محكم، والعادة معزولة. حتى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق الموهولة، تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد، فعادت العصبية كما كانت ولبن كانت، وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل.

فتبين لذلك غلط الحسين، إلا أنه في أمر دنيوي لا يضره الغلط فيه. وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه، وكان ظنه القدرة على ذلك. ولقد عدّله ابن عباس، وابن الزبير، وابن عمر، وابن الحنفية، أخوه، وغيرهم في مسيره إلى الكوفة، وعلموا غلظه في ذلك. ولم يرجع عما هو بسبيله لما أَرَادَهُ اللهُ.

وأما غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق، ومن التابعين لهم، فرأوا أن الخروج على يزيد وإن كان فاسقاً لا يجوز لما ينشأ عنه من الهرج والدماء. فأقصرُوا عن ذلك، ولم يبايعوا الحسين ولا أنكروا عليه ولا أئَمُّوه، لأنه مجتهد، وهو إساءة المجتهدين. ولا يذهب بك الغلط أن تقول بتأييم هؤلاء لمخالفة الحسين وقعودهم عن نصره، فإنهم أكثر الصحابة، وكانوا مع يزيد، ولم يروا الخروج عليه. وقد كان الحسين يستشهد بهم وهو يقاتل بكر بلاء على فضله وحقه ويقول: "سَلُّوا جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ، وَأَبَا سَعِيدٍ، وَأَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، وَسَهْلَ بْنَ سَعْدٍ، وَزَيْدَ بْنَ أَرْقَمٍ، وَأَمْثَالَهُمْ". ولم ينكر عليهم قعودهم عن نصره ولا تعرّض لذلك لعلمه أنه عن اجتهاد منهم، كما كان فعله هو عن اجتهاد منه.

وكذلك لا يذهب بك الغلط أن تقول بتصويب قتله لما كان عن اجتهاد، وإن كان هو على صواب اجتهاد، ويكون ذلك كما يحد الشافعي والمالكي الحنفي على شرب النبيذ. واعلم أن الأمر ليس كذلك، وقاتله لم يكن عن اجتهاد هؤلاء، وإن كان خلافه عن اجتهادهم، وإنما انفرد بقتاله يزيد وأصحابه. ولا تقولن أن يزيد، وإن كان فاسقاً ولم يجرز هؤلاء الخروج عليه

فأفعاله عندهم نافذة صحيحة. واعلم أنه إنما ينفذ من أفعال الفاسق ما كان مشروعًا، وقتال البغاة من شرطه أن يكون مع الإمام العادل، وهو مفقود في مسألتنا. فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد ولا ليزيد، بل هي من فعلاته المؤكدة لنفسه. والحسين فيها شهيد مُثاب، وهو على حق واجتهاد. والصحابة الذين كانوا مع يزيد على حق أيضًا واجتهاد. وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه المسمى بالقواصم والعواصم ما معناه أن الحسين قتل بشرع جده. وهو غلط حمله عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل في قتال أهل الآراء.

وأما ابن الزبير، فإنه رأى في خروجه ما رآه الحسين، وظن كما ظن. وغلطه في أمر الشوكة أعظم، لأن بني أسد لا يقاومون بني أمية في جاهلية ولا إسلام. والقول بتعيين الخطأ في جهة مخالفه كما كان في جهة معاوية مع علي لا سبيل إليه. لأن الإجماع هنالك قضى لنا به ولم تجده هاهنا. وأما يزيد، فعين خطأه فسقه. وعبد الملك، صاحب ابن الزبير، أعظم الناس عدالة. وناهيك في عدالته احتجاج مالك بفعله، وعدول ابن عباس وابن عمر إلى بيعته عن ابن الزبير، وهم معه بالحجاز. مع أن الكثير من الصحابة كانوا يرون أن بيعه ابن الزبير لم تنعقد لأنه لم يحضرها أهل الحل والعقد كبيعة مروان. وابن الزبير على خلاف ذلك. والكل مجتهدون، محمولون على الحق في الظاهر، وإن لم يتعين في جهة منهما. والقتل الذي نزل به بعد تقرير ما قررناه يجري على قواعد الفقه وقوانينه، مع أنه شهيد مثاب باعتبار قصده وتحريره الحق.

هذا هو الذي ينبغي أن يُحمَل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين. فهم خيار الأمة، وإذا جعلناهم عرضة القدر فمن الذي يختص بالعدالة؟ والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم مرتين أو ثلاثًا، ثم يفشوا الكذب"⁽¹¹²⁾. فجعل الخير، وهو العدالة، مختصة بالعصر

(112) انظر صحيح البخاري، ج 2، ص 416، ج 4، ص 124.

الأول والذي يليه. فإياك أن تعود نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم ولا يوسوس قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، والتمس لهم مذاهب الحق وطريقه ما استطعت، فهم أولى الناس بذلك. وما اختلفوا إلا عن بيّنة، وما قُتلوا ولا قُتلوا إلا في سبيل جهاد وإظهار حق. واعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة ليقتردي كل أحد بمن يختاره منهم ويجعله إمامه وهاديه ودليله.

فافهم ذلك وتبين حكم الله في خلقه وأكوانه.

[29] في الخطط الدينية الخلافية*

لما تبين أن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في الأمرين: أما في الدين، فبمقتضى التكليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا، فبمقتضى رعايته مصالحهم في العمران البشرى. وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أهملت، وقدمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح. نعم إنها تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية، لأنه أعلم بهذه المصالح. فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميًا ويكون من تابعها. وقد ينفرد إذا كان في غير الملة. وله على كل حال مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططًا وتوزع على رجال الدولة ووظائف. فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم. فيتم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه.

* إن نص هذا الفصل طرأت عليه تعديلات كثيرة وإضافات مهمة منذ روايته الأولى في [1] و [ب] ونحيل إلى أهمها، انظر نص [1] و [ب] بأكمله في الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 4، ص 269-273. ** هذه الفقرة والفقرات الثلاث التي تليها لم ترد في [1] و [ب].

الخطط الخلافية

وأما المنصب الخلافي، وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه، فتصرفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تعرف الا للخلفاء الإسلاميين. فلنذكر الخطط الدينية المختصة بالخلافة، ونرجع إلى الخطط الملوكية السلطانية.

فاعلم* أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والقضاء والفتيا والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، وكأنها الأم الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخله فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدينية وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم.

فأما إمامة الصلاة**، فهي أرفع هذه الخطط كلها وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة. ولقد يشهد لذلك استدلال الصحابة في شأن أبي بكر رضي الله عنه باستخلافه في الصلاة على استخلافه في السياسة في قولهم: "ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينا، أفلا نرضاه لذيبنانا؟" فلولاً أن الصلاة أرفع من السياسة لما صح القياس.

وإذا ثبت*** ذلك، فاعلم أن المساجد في المدينة صنفان مساجد عظيمة كثيرة الغاشية معدة للصلوات المشهودة، وأخرى دونها مختصة بقوم أو

* وردت هذه الفقرة كالتالي في [1] و [ب]:

اعلم أن الخطط الشرعية الدينية من القضاء والفتيا والخطابة والصلاة والجهاد والحسبة كلها تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة. وكأنها الأم الجامع والأصل الكبير، وهذه فروع ناشئة عنها ومندرجة تحتها، لأن الخلافة رأس الخطط الدينية كلها وأعمها نظراً. إذ صاحبها ناظر على أهل الملة ومتنفذ فيهم أحكامها على العموم. فمراتب الدين كله لنظره وتحت رتبته.

** هو ضامن هذه الفقرة، يجد النص التالي في [1] و [ب]:

الصلاة والخطابة. وأرفمها كلها الصلاة والخطابة. ولقد يكون ببعض الوجوه أرفع من الخلافة إذا خصت الخلافة بالنظر في السياسة العامة فقط وحمل الجمهور. ويشهد بذلك استدلال الصحابة بها على خلافة أبي بكر، لأنهم لم يشكوا في خلافته على الصلاة، وإنما كان نظرهم يومئذ في خلافته على سياسة الجمهور وحملهم على أحكام الشريعة في أمور دينهم ودنياهم. واختصت حينئذ بهذا وقبست على الصلاة. وأما إذا اعتبرنا الخلافة بالمعنى الأعم، فتكون الصلاة مندرجة فيها.

*** هذه الفقرة لم ترد في [1] و [ب].

محلة، وليست للصلوات العامة. فأما المساجد العظيمة، فأمرها راجع إلى الخليفة أو إلى من يُقَوَّض إليه من سلطان أو وزير أو قاض. فينصب لها الإمام في الصلوات الخمس، والجمعة، والعيدين، والخسوفين والاستسقاء، وتعين ذلك إنما هو من طريق الأولى والاستحسان ولثلاث تفتات الرعايا عليه بشيء من النظر في المصالح العامة. وقد يقول بالوجوب في ذلك من يقول بوجوب إقامة الجمعة، فيكون نصب الإمام لها عنده واجباً. وأما المساجد المختصة بقرى أو محلة، فأمرها راجع إلى الجيران، ولا تحتاج إلى نظر خليفة ولا سلطان. وأحكام هذه الولاية وشروطها والمولى فيها معروفة في كتب الفقه ومبسوطة في كتب الأحكام السلطانية للماوردي وغيره، فلا نطول بذكره.

وقد كان الخلفاء الأولون لا يقلدونها لغيرهم من الناس. وانظر من طعن من الخلفاء في المسجد عند الإيدان بالصلاة وترصدهم بذلك في أوقاتها يشهد لك ذلك بمباشرتهم لها، وأنهم لم يكونوا يستخلفون فيها. وكذا كان حال الدولة الأموية من بعدهم استئثاراً بها واستعظماً لرتبتها. يُحكى عن عبد الملك أنه قال لحاجبه: "قد جعلت لك حجابة بابي إلا عن ثلاثة: صاحب الطعام فإنه يفسد بالتأخير، والإذن بالصلاة فإنه داع إلى الله، والبريد فإن في تأخيرهِ فساد القاصية". فلما جاءت طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة والترفع عن مساواة الناس في دينهم ودنياهم استنابوا في الصلاة، وكانوا يستأثرون بها في الأحيان وفي الصلوات العامة كالعيدين والجمعة إشادةً وتنويعاً. فعل ذلك كثير من خلفاء بني العباس والعباسيين صدر دولتهم.

وأما الفتيا**، فللخليفة تصفح أهل العلم والتدريس ورد الفتيا إلى من هو أهل لها وإعانتة على ذلك، ومنع من ليس بأهل لها وزجره. لأنها من مصالح

* يستأثرون بها في الأعياد، [إ]، [ب].

** يختلف النص المخصص في [أ] و [ب] حول الفتيا والقضاء اختلافاً كبيراً عن النص الوارد في الروايات اللاحقة مضموناً وشكلاً، حيث خصص لهما فصلان مستقلان. على أن كثيراً من الأفكار والمعلومات الواردة في الرواية الأولى احتفظ بها في الروايات اللاحقة، كما احتفظ بطرف مهم من آخر الفصل.

المسلمين في أديانهم، فتجب عليه مراعاتها لئلا يتعرض لذلك من ليس له بأهل فيُضِل الناس.

وللمدرّس الانتصاب لتعليم العلم وبثه، والجلوس لذلك في المساجد. فإن كانت من المساجد العظام التي للسلطان الولاية عليها والنظر في أئمتها كما مر، فلا بد من استئذانه في ذلك. وإن كانت من مساجد العامة، فلا يتوقف ذلك على إذن. على أنه ينبغي أن يكون لكل واحد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنعه من التصدي لما ليس له بأهل فيُضِل به المستهدي ويَزِل به المسترشد. وفي الأثر: "أَجْرُكُمْ عَلَى الْفَتَى أَجْرُكُمْ عَلَى جَرَائِمِ جَهَنَّمَ". فللسلطان فيهم لذلك من النظر ما توجه المصلحة من إجازة أو رد.

وأما القضاء، فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حَسْمًا للتداعي وقطعًا للتنازع. إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجًا في عمومها.

وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء في شيء إلى سواهم. وأول من دفعه إلى غيره وفوض فيه عمر رضي الله عنه. فولّى أبا الدرداء معه بالمدينة، وولّى شريحًا بالبصرة، وولّى أبا موسى الأشعري بالكوفة، وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاء، وهي مستوفاة فيه :

"أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أُثْلِيَ إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. وآس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك. البيّنة على مَنْ ادَّعى، واليمين على مَنْ أنكر، والصُّلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحلَّ حرامًا أو حرّم حلالاً. ولا يمنعك قضاء قضيت أمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهُديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق. فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل. الفهم فيما تلجلج في صدرك مما

ليس في كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأمثال والأشياء، وقس الأمور بنظائرها. واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أو يئنة أمداً ينتهي إليه، فإن أحضر بينته أخذت له بحقه، وإلا استحللت القضية عليه، فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعَمَا. المسلمون عدول بعضهم في بعض، إلا مجلوداً في حد، أو مُجَرِّباً عليه شهادة زور، أو ظَنِيناً في ولاء أو نسب. فإن الله سبحانه عفاً عن الأيمان، وكرراً باليِّنَات. وإليك والقلق والضجر والتأفف بالخصوم، فإن استقرار الحق في مواطن الحق يُعَظِّم الله به الأجر ويُحسِن به الذكر. والسلام". انتهى كتاب عمر.

وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها من الجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة، ولم يكن ذلك مما يقوم به غيرهم لعظيم العناية به. فاستَحَقُّوا أمر القضاء في الواقعات بين الناس واستخلفوا فيه من يقوم به تخفيفاً عن أنفسهم، وكانوا مع ذلك إنما يقلّدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء، ولا يقلّدونه لمن بُعد عنهم في ذلك.

وأما أحكام هذا المنصب وشروطه، فمعروفة في كتب الفقه وخصوصاً كتب الأحكام السلطانية. لأن القاضي إنما كان له في عصر الخلفاء الفصل بين الخصوم فقط. ثم جُفِعَ لهم بعد ذلك أمور أخرى على التدرّج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى. واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين بالنظر في أموال المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسين وأهل السفه، وفي وصايا المسلمين وأوقافهم، وتزويج الأيتام عند فقد الأولياء على رأي من يراه، والنظر في مصالح الطرقات والأبنية، وتصفح الشهود والأمناء والنواب واستيفاء العلم والخبرة فيهم بالعدالة والجرح ليحصل له الوثوق بهم. وصارت هذه كلها من تعلّقات وظيفته وتوابع ولايته.

وقد كان الخلفاء من قبل يجعلون للقاضي النظر في المظالم، وهي وظيفة ممزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء، وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين ويزجر المتعدي. وكان يُمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن امضائه. ويكون نظره في البيئات، والتعزير، واعتماد الإمارات والقرائن، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق، وحمل الخصمين على الصلح، واستحلاف الشهود. وذلك أوسع من نظر القاضي.

وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدي من بني العباس. وربما كانوا يجعلونها لقضائهم كما فعل علي رضي الله عنه مع قاضيه أبي إدريس الخولاني، أو كما فعله المأمون ليحيى ابن أكتم، والمعتصم لابن أبي ذؤاد. وربما كانوا يجعلون للقاضي قيادة الجهاد في عساكر الصوائف. وكان يحيى بن أكتم يخرج أيام المأمون بالصائفة إلى أرض الروم، وكذا مُنذر بن سعيد، قاضي عبد الرحمن الناصر من بني أمية بالأندلس. وكانت تولية هذه الوظائف إنما تكون للخلفاء أو مَنْ يجعلون ذلك له من وزير مفوض أو سلطان متغلب.

وكان أيضاً النظر في الجرائم وإقامة الحدود مختصاً في الدولة العباسية، والأموية بالأندلس، والعبيدية بمصر والمغرب راجعاً إلى صاحب الشرطة، وهي وظيفة أخرى دينية كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول، يُوسع النظر فيها عن أحكام القضاء قليلاً. فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود الثابتة في محلها، ويحكم في القود والقصاص، ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته إلى الجريمة.

ثم تنويسي شأن هاتين الوظيفتين في الدول التي تنويسي فيها أمر الخلافة. فصار أمر المظالم راجع إلى السلطان، كان له تفويض من الخليفة أو لم يكن.

* لم يتطرق ابن خلدون لا إلى وظيفة المظالم ولا إلى وظيفة الشرطة في [1] و [2].

وانقسمت وظيفة الشرطة إلى قسمين، منهما وظيفة التهم على الجرائم وإقامة حدودها ومباشرة القمع والقصاص حيث يتعين، ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى تارة باسم الوالي وتارة باسم الشرطة، وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعاً، فجمع للقاضي مع ما تقدم وصار ذلك من توابع وظيفته وولايته. واستقر الأمر لهذا العهد على ذلك.

وخرجت هذه الوظيفة عن أهل عصية الدولة لأن الأمر لما كان خلافة دينية وهذه الخطوة من مراسم الدين، فكانوا لا يؤمنون فيها إلا من أهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلف أو الرق أو بالاصطناع ممن يوثق بكفايته وغنائه فيما يذفع إليه. ولما انقرض شأن الخلافة وظهورها وصار الأمر كله ملكاً وسلطاناً، صارت هذه الخطط الدينية بعيدة عنه بعض الشيء، لأنها ليست من ألقاب الملك ولا مراسمه. ثم خرج الأمر جملة عن العرب، وصار الملك لسواهم من أم الترك والبربر. فزادت هذه الخطط الخلافية بُعداً عنهم بمنحاهم وعصبيتها. وذلك أن العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم، والنبي صلى الله عليه وسلم منهم، وأحكامه وشرائعه نحلتهم بين الأمم وطريقهم. وغيرهم لا يرون ذلك، إنما يولونها جانباً من التعظيم لما دانوا بالملة فقط. فصاروا يقلدونهم من غير عصبائهم ممن كان تأمل لها في دول الخلفاء السالفة. وكان أولئك المتأهلون بما أخذهم ترف الدول منذ مئتين من السنين قد نسوا عهد البداوة وخشونتها، والتبسوا بالحضارة في عوائد ترفهم ودعتهم وقلة الممانعة عن أنفسهم. وصارت هذه الخطط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مخصصة بهذا الصنف من المستضعفين في أهل الأمصار، ونزل أهلها عن مراتب العز لفقد الأهلية بأنسابهم وما هم عليه من الحضارة. فلحقهم من الاحتقار ما يلحق الحضرة المنغمسين في الترف والدعة، البُعداء عن عصية

* ابتداء من هنا يتفق نص [ح] والمخطوطات الأخرى مع نص [د] و [ب] ما عدا في بعض الجزئيات.

الملك الذين هم عيال على الحامية. وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملّة وأخذها بأحكام الشريعة لما أنهم الحاملون للأحكام، المفتون بها. ولم يكن إيثارهم في الدولة حيثئذ إكراماً لذواتهم وإنما هو لما يتّلمّح من التجنُّل بكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية. ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء، وإن حضروه فحضور رسمي لاحقيقة وراءه. إذ حقيقة الحل والعقد إنما هو لأهل القدرة عليه. فمن لا قدرة له عليه فلا حل ولا عقد لديه، اللهم أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقّى الفتاوى منهم فنعيم. والله الموفق. وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة عن الشورى مرجوح. وقد قال صلى الله عليه وسلم: "العلماء ورثة الأنبياء". فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه. وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن السياسة. وطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيء من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد إنما يكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد، أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأى مدخل له في الشورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم شوره فيما يعلمه من الأحكام، فموجود في الاستفتاء خاصة. وأما شوره في السياسة، فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها. وإنما إكرامهم من تبرّعات الملوك والأمراء الشاهدة لهم بجميل الاعتقاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه بأي جهة انتسب.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: "العلماء ورثة الأنبياء"، فاعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتف به إنما حملوا الشريعة أقوالاً في كيفية

* وراءه، ومن اعتقد هذا منهم فهو غلط في نفسه أو مغالط. إذ حقيقة [أ]، [ب].

** وراء ذلك، وأن الملوك فيما فعلوه من إخراج العلماء والفقهاء والقضاة عن الشورى غلطون. وقد [أ]، [ب].

الأعمال في العبادات، وكيفية القضاء في المعاملات ينصونها على من يحتاج إلى العمل بها. هذه غاية أكابرهم. ولا يتصرفون إلا بالأقل منها، وفي بعض الأحوال. والسلف رضي الله عنهم وأهل الدين والورع من المسلمين، حملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها. فمن حملها اتصافاً وتحققاً دون نقل، فهو من الوارثين، مثل أهل رسالة القشيري. ومن اجتمع له الأمران، فهو العالم، وهو الوارث على الحقيقة، مثل فقهاء التابعين، والسلف، والأئمة الأربعة، ومن اقتفى طريقهم وجاء على أثرهم*.

وإذا انفرد واحد من الأمة بأحد الأمرين، فالعابد أحق بالورثة من الفقيه الذي ليس بعابد، لأن العابد ورث صفة، والفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئاً. إنما هو صاحب أقوال ينصها علينا في كيفية العمل. وهؤلاء أكثر فقهاء عصرنا، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وقليل ما هم.

العدالة

وهي وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن موارد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم تحملاً عند الإشهاد، وأداءً عند التنازع، وكتاباً في السجلات يُحفظ به حقوق الناس وأموالهم وديونهم وسائر معاملاتهم.

وإنما قلنا عن إذن القاضي لأن الناس قد اختلطوا وخفي التعديل والجرح إلا على القاضي. فكأنه إنما يأذن لمن ثبتت عنده عدالته ليحفظ على الناس أمورهم ومعاملاتهم.

وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح، ثم القيام بكتاب السجلات والعقود من جهة رعايتها وانتظام فصولها ومن جهة

* والسلف رضوان الله عليهم وأهل الدين والورع من المسلمين حملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها، مثل أهل رسالة القشيري وأمثالهم. ومن اجتمع له الأمران، فهو العالم على الحقيقة وهو الوارث، مثل فقهاء التابعين والسلف والأئمة الأربعة ومن اقتفى طريقهم وجاء على أثرهم. [1]، [ب].

إحكام شروطها الشرعية وعقودها. فيحتاج حيثئذ إلى ما يتعلق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يحتاج إليه من الإران على ذلك والممارسة له اختص ذلك ببعض العدول، وصار الصنف القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة، وليس كذلك. وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة. ويجب على القاضي تصفح أحوالهم والكشف عن سيرهم رعاية لشرط العدالة فيهم، وأن لا يهمل ذلك لما يتعين عليه من حفظ حقوق الناس. فالتهمة عليه في ذلك كله، وهو ضامن دركه.

وإذا تعين هؤلاء لهذه الوظيفة عمت الفائدة بهم في تعديل من تحقّى عدائته على القضاة بسبب اتساع الأمصار واشتباه الأحوال واضطرار القضاة إلى الفصل بين المتنازعين بالبيّنات الموثوقة، فيعولون غالباً في الوثوق بها على هذا الصنف. ولهم في سائر الأمصار دكاكين ومصاطب يختصون بالجلوس فيها ليتعاهدهم أصحاب المعاملات للإشهاد وتقييده بالكتاب. وصار مدلول هذه اللفظة مشتركاً بين هذه الوظيفة التي يتبين مدلولها وبين العدالة الشرعية التي هي أخت الجرح. وقد يتواردان ويفترقان. والله سبحانه أعلم

الحسبة والسكة*

أما الحسبة، فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له،

* النص حول السكة والحسبة في [أ] و [ب]:

ومن الرتب الشرعية هاتان الخطتان، وهما النظري في المعاش وفي سكة المسلمين، خوفاً على ذلك من الغش في صنفه ووزنه. وهي داخلة تحت الخلافة باعتبار أنها شرعية وما نعم به البلوى. إلا أنها ليست في شرف غيرها. فلهذا كانت نازلة عن غيرها من الرتب الشرعية. وهناك رتب أخرى ذهبت بذهاب ما ينتظر فيه، وهي قسم الفنائم والأنفال، كان يعين لها من يقوم بها من الناس حين كان أسر الجهاد في دول الخلفاء ومن بعدهم. فلما تعطل رسم الجهاد، ذهبت بالجملة. وفي الأخبار السالفة ما يشهد لك بوجودها يومئذ. والله مصرف الأمور بحكمه.

فيتعين فرضه عليه. ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزّر ويؤدّب على قدرها. ويُحوّل الناس على المصالح العامة في المدينة مثل المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتعينة للسقوط بهدمها وإزالة ما يُتَوَقَّع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين بالمكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداد، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك وُِرِّعَ إليه. وليس له أيضًا الحكم في الدعاوي مطلقًا، بل فيما يتعلّق بالغش والتدليس في المعاش وغيرها، وفي المكاييل والموازين. وله أيضًا حمل الماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع يَبَيِّنُ ولا نفاذ حكم. وكأنها أحكام يُنَزَّه عنها القضاء لعمومها وسهولة أغراضها، فتُدْفَعُ إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها. فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء.

وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيديين بمصر والمغرب، والأمويين بالأندلس، داخلة في عموم ولاية القاضي يُولَّي فيها باختياره. ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة، وصار نظره عامًا في أمور السياسة، فاندرجت في وظائف الملك، وانفردت بالولاية.

وأما السكة، فهي النظر في النقود المتعامل بها بين المسلمين وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص إن كانت يُتَعَامَلُ بها عددًا وما يتعلق بذلك ويوصل إليه من جميع الاعتبارات، ثم في وضع علامة السلطان على تلك النقود بالاستجدادة والخلوص، تُرَسِّمُ تلك العلامة فيها من خاتم حديد اتخذ لذلك ونُقِشَ فيه نقوش خاصة به. فيوضع على الدينار أو الدرهم بعد أن يقدَّر ويُضَرَّبَ عليه بالمطرقة حتى ترسم فيه تلك النقوش. وتكون علامة على جودته بحسب الغاية التي وقف عندها السبك والتخليص في متعارف أهل القطر ومذهب الدولة الحاكمة. فإن السبك والتخليص في النقود لا يقف عند غاية، وإنما ترجع غايته إلى الاجتهاد. فإذا اتفق أهل أفق أو قطر على غاية من

التخليص وقفوا عندها وسموه إمامًا وعيَّارًا يعتبرون به نقودهم ويتصدقونها بمائثته، فإن نقص عن ذلك كان زِيًّا.

والنظر في ذلك كله لصاحب هذه الوظيفة. وهي دينية بهذا الاعتبار، فتندرج تحت الخلافة. ولقد كانت تدخل في عموم ولاية القضاء، ثم انفردت لهذا العهد بالولاية، كما وقع في الحسبة.

هذا آخر الكلام في الوظائف الخلافية. وبقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما يُنظر فيه وأخرى صارت سلطانية. فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية، نتكلم عليها في مكانها بعد. ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه إلا في قليل من الدول يمارسونه ويترجون أحكامه في غالب السلطانيات. وكذا نقابة الأنساب التي يُتوصَّل بها إلى الخلافة أو الحق في بيت المال. وقد بطلت لدثور الخلافة ورسومها.

وبالجملة، فقد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد.

والله مصرف الأمور بحكمه.

* هذه الخاتمة العامة للفصل في الوظائف الدينية لم ترد في [أ] و[ب].

[30] في اللقب بأمر المؤمنين وأنه من سمات الخلافة

وهو محدّث منذ عهد الخلفاء. وذلك أنه لما بويع أبو بكر رضي الله عنه كان الصحابة وسائر المسلمين يسمونه خليفة رسول الله، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن هلك. فلما بويع لعمر رضي الله عنه بعهدته إليه، كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله. وكأنهم استقلوا هذا اللقب لطوله وكثرة إضافاته وأنه يتزايد فيما بعد دائماً إلى أن ينتهي إلي الهجئة، ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها فلا يُعرَف. فكانوا يعدّلون عن هذا اللقب إلى سواء مما يناسبه ويُدعى به مثله.

وكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير، وهو فعيل من الإمارة. وقد كان الجاهلية يدعون النبي صلى الله عليه وسلم أمير مكة، وأمير الحجاز. وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد ابن أبي وقاص أمير المسلمين، لإمارته على جيش القادسية، وهو معظم المسلمين يومئذ. واتفق أن بعض الصحابة نادى عمر رضي الله عنه باسم أمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به. يقال أول من دعاه بذلك عبد الله بن جحش، وقيل عمرو بن العاص، والمغيرة ابن شعبة. وقيل بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل المدينة وهو يسأل عن عمر ويقول: "أين أمير المؤمنين؟" وسمعتها أصحابه، فاستحسنوه

وقالوا: "أصبحت والله اسمه. إنه أمير المؤمنين حقاً". فدعوه به، وذهب لقباً له في الناس، وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركون فيها أحد سواهم سائر دولة بني أمية.

ثم إن الشيعة خصوا علياً رضي الله عنه باسم الإمام نعتاً له بالإمامة التي هي أخت الخلافة وتعريضاً بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر، كما هو مذهبهم ويدعتهم^{*}. فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده. فكان كلهم يسمى بالإمام ما داموا يدعون لهم في الخفاء، حتى إذا استولون على الدولة يحولون اللقب فيمن بعده إلى أمير المؤمنين، كما فعله شيعة بني العباس. فإتهم ما زالوا يدعون أئمتهم بالإمام إلى إبراهيم الذي جهروا بالدعاء له وعقدوا الرايات للحرب على أمره. فلما هلك دُعي أخوه السفاح بأمير المؤمنين. وكذا الرافضة⁽¹³⁾ يافريقية، ما زالوا يدعون الأئمة من ولد إسماعيل بالإمام حتى انتهى الأمر لعبيد الله المهدي، وكانوا أيضاً يدعونه بالإمام ولابنه أبي القسم من بعده. فلما استوثق لهما الأمر، دعوا من بعدهما أمير المؤمنين. وكذا الأدارسة بالمغرب، كانوا يدعون إدريس بالإمام، وابنه إدريس الأصغر كذلك. وهكذا شأنهم.

وتوارث الخلفاء هذا اللقب بأمير المؤمنين، وجعلوه سمة لمن يملك الحجاز والشام والعراق، المواطن التي هي ديار العرب ومراكز الدولة وأصل الملة والفتح. وازداد^{**} لذلك في عتفوان الدولة وبذخها لقب آخر للخلفاء، يتميز به بعضهم عن بعض لما في أمير المؤمنين من الاشتراك بينهم. فاستحدث ذلك بنو العباس حجاباً لأسمائهم الأعلام عن امتهاتها في السنة السوق، وصوناً لها عن الابتذال. فتلقبوا بالسفاح، والمنصور، والهادي، والمهدي، والرشد، إلى آخر الدولة. واقتفى أثرهم في ذلك العبيديون يافريقية ومصر.

* أحق من إمامة أبي بكر، وأن الإمامة أرفع رتبة من النبوة، كما [1]، [ب].

(113) أي الفاطميون.

** الدولة. وازداد [1]، [ب].

وتجافى بنو أمية عن ذلك. أما بالمشرق قبلهم، فجرّياً مع الغضاضة والسداجة، لأن العروية ومنازعها لم تفارق حينئذ ولم يتحوّل عنهم شعارُ البداوة إلى شعار الحضارة. وأما بالأندلس، فتقليداً لسلفهم، مع ما علموه من أنفسهم من القصور عن ذلك بالقصور عن الخلافة التي استأثر بها بنو العباس، ثم بالعجز عن ملك الحجاز، أصل العرب والملة، والبعد عن دار الخلافة التي هي مركز العصبية، وأنهم إنما منعوا بإمارة القاصية أنفسهم من مهالك بني العباس. حتى إذا جاء عبد الرحمن الآخر منهم، وهو الناصر بن الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط لأول المائة الرابعة^{٢٢}، واشتهر ما نال الخلافة بالمشرق من الحجر واستبداد الموالي وعيشتهم في الخلفاء بالعزل والاستبدال والقتل والسُّل، ذهب عبد الرحمن هذا إلى مثل مذاهب الخلفاء بالمشرق وإفريقية وتسمّى بأمير المؤمنين، وتلقب بالناصر لدين الله. وأُخذت من بعده عادة ومذهباً لقن عنه، ولم يكن لأبائه وسلف قومه. واستمر الحال على ذلك إلى أن انقضت عصبية العرب أجمع، وذهب رسم الخلافة، وتغلّب الموالي من العجم على بني العباس، والصنائع على العبيديين بالقاهرة، وصنهاجة على أمر إفريقية، وزناتة على المغرب، وملوك الطوائف بالأندلس على أمر بني أمية واقتسموه. واقترق أمر الإسلام فاختلقت مذاهب الملوك بالمغرب والشرق في الاختصاص بالألقاب^{٢٣} بعد أن تسموا جميعاً باسم السلطان.

فأما ملوك المشرق من العجم، فكان الخلفاء يخصونهم بالألقاب تشريفية يُستشعر منها انقيادهم وطاعتهم وحسن ولايتهم مثل شرف الدولة، وعضد الدولة، وركن الدولة، ومعز الدولة، ونصير الدولة، ونظام الملك، وبهاء الملك، وذخيرة الملك، وأمثال هذه. وكان العبيديون أيضاً يخصون بها أمراء

* القصور عن ذلك بالقصور عن ملك الحجاز [١]، [ب].

** الآخر منهم وهو ابن محمد ابن الأمير عبد الله بن محمد لأول [١]، [ب].

*** هنا تنتهي الجملة في [١] و [ب].

صنهاجة. فلما استبدوا على الخلفاء، قنعوا بهذه الألقاب ونجاؤا عن ألقاب الخلافة ألباً معها وعُدولاً عن سماتها المختصة بها، شأن المتغلبين المستبدين، كما قلناه قبل. ونزع المتأخرون من أعاجم المشرق حين قوي استبدادهم على الملك وعلا كعبهم في الدولة والسلطان وتلاشت عصبية الخلافة واضمحلت بالجملة إلى انتحال الألقاب الخاصة بالملك مثل الناصر، والمنصور، زيادة إلى ألقاب كانوا يختصون بها قبل هذا الانتحال مشيرة بالخروج عن ربقة الولاء والاصطناع بما أضافوها إلى الدين فقط، فيقولون : صلاح الدين، أسد الدين، نور الدين*.

وأما ملوك الطوائف بالأندلس، فاقترسوا ألقاب الخلافة وتوزَّعوا لقوة استبدادهم عليها بما كانوا من قبيلها وعصبيتها. فتلقبوا بالناصر، والمنصور، والمعتمد، والمظفر، وأمثالها، كما قال ابن شرف** ينعى عليهم ذلك :

مما يزهدني في أرض أندلس أسماء معتمد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالحمر يحكي انتفاخاً صورة الأسد

وقد مر ذكرها

وأما صنهاجة، فاقترضوا على الألقاب التي كان خلفاء العبيديين يلقبونهم بها للتنبؤ به مثل نصير الدولة، وسيف الدولة، ومعز الدولة. واتصل لهم ذلك لما أدالوا من دعوة العبيديين بدعوة العباسيين. ثم بُعِدَت الشقة بينهم وبين الخلافة ونسوا عهدا، فنسوا هذه الألقاب واقتصروا على اسم السلطان. وكذا شأن مغراوة بالمغرب، لم ينتحلوا شيئاً من هذه الألقاب إلا اسم السلطان جرياً على مذاهب البداوة والغضاضة.

* نهاية الجملة في [1] و [ب] : نور الدين. وهذا شأن ملوك الترك بالقاهرة، لقنوه من بني أيوب موالهم الأصليين، واستمر لهم إلى هذا العهد.
** هنا تنتهي الجملة في [1] و [ب].

ولما محي* اسم الخلافة وتعطل دستها، وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف بن تاشفين، ملك لمتونة، فملك** فالتون، وكان من أهل الخير والافتداء، نزعته همة إلى الدخول في طاعة الخليفة تكميلاً لمراسم دينه. فخطب المستظهر العباسي وأوفد عليه ببيعتة عبد الله بن العربي وابنه القاضي أبابكر، من مشيخة إشبيلية، يطلبان توليته إياه على المغرب وتقليده ذلك. فانقلبوا*** إليه بعهد الخليفة له على المغرب واستشعار زعيمهم في لبوسه ورايته. وخطبه فيه بأمير المسلمين تشريراً له واختصاصاً، فاتخذها لقباً. ويقال إنه كان دعي**** له بأمير المسلمين من قبل أدبا مع رتبة الخلافة لما كان عليه هو وقومه المرابطون من انتحال الدين واتباع السنة.

وجاء المهدي على أثرهم داعياً إلى الحق، أخذاً بمذاهب الأشعرية، ناعياً على أهل المغرب عدولهم عنها إلى تقليد السلف في ترك التأويل لظواهر الشريعة وما يؤول إليه ذلك كما***** هو معروف من مذهب الأشعرية. وسمى أتباعه الموحدين تعريضاً بذلك النكير. وكان يرى رأي أهل البيت في الإمام المعصوم، وأنه لا بد منه في كل زمان، يُحفظ بوجوده نظام هذا العالم*****. فسُي بالإمام أولاً لما قلناه من مذهب الشيعة في ألقاب خلفائهم، وأردف بالمعصوم إشارة إلى مذهبه في عصمة الإمام. وتنزهه عنده أتباعه عن***** أمير المؤمنين، أخذاً بمذاهب المتقدمين من الشيعة ولما فيها من مشاركة الأعمار والولدان من أعقاب أهل الخلافة يومئذ بالشرق والمغرب. ثم انتحل عبد المؤمن، ولي عهده، اللقب بأمير المؤمنين، وجرى عليه من بعده خلفاء بني

* إلهي [1]، [ب].

** يوسف بن تاشفين، فملك [1]، [ب].

*** إشبيلية، فانقلبوا [1]، [ب].

**** إنه دعي [1]، [ب].

***** ذلك من التجسيم، كما [1]، [ب].

***** يحفظ هذا العالم [1]، [ب].

***** وتنزهه عن [1]، [ب].

لقب أمير المؤمنين بالمغرب

عبد المؤمن وآل أبي حفص يافريقية من بعدهم استثناءً به عن سواهم لما دعا إليه شيخهم المهدي من ذلك، وأنه صاحب الأمر، وأولياؤه من بعده كذلك دون كل أحد لانتفاء عصبية قريش وتلاشيها. فكان ذلك دأبهم. ولما انتقص الأمر بالمغرب وانتزعه زنادة⁽¹¹⁴⁾، ذهب أولهم مذاهب البداوة والسذاجة واتباع لمتونة في انتحال اللقب بأمر المسلمين أدباً مع رتبة الخلافة التي كانوا على طاعتها لبني عبد المؤمن أولاً، ولبني أبي حفص من بعدهم. ثم نزح المتأخرون منهم إلى اللقب بأمر المؤمنين وانتحلوه لهذا العهد⁽¹¹⁵⁾ استبلاغاً في منازع الملك وتتميمًا لمذاهبه وسماته. والله غالب على أمره⁽¹¹⁶⁾.

(114) يعني ابن خلدون هنا المرينيين.

(115) انطلائاً من أبي عتات.

(116) آية 21 من سورة يوسف.

[31] في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية،
واسم الكوهن عند اليهود*

اعلم أن الملة لا بد من قائم بها عند غيبة النبي، يحملهم على أحكامها وشرائعها، ويكون كاخليفة فيهم للنبي فيما جاءهم به من التكليف. والنوع الإنساني أيضًا بما تقدم من ضرورة السياسة فيه للاجتماع البشري لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويُرْعهم عن مفاسدهم بالقهر. وهو المسمى بالملك. والملة الإسلامية، لما كان الجهاد فيها مشروعًا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعًا أو كرهًا، اتحدت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معًا.

وأما ما سوى الملة الإسلامية، فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعًا إلا في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك، وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض، ولأمر غير ديني. وهو ما اقتضته لهم العصبية بما فيها من الطلب للملك بالطبع، كما قدمناه، لأنهم مكلفون بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم.

* في معنى البابا في الملة النصرانية [1]. [ب]. نص هذا الفصل في [1] و [ب] يختلف عن نص الروايات اللاحقة اختلافًا تلمًا، انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 4، ص 279-281.

ولذلك بقي بنو إسرائيل⁽¹¹⁷⁾ من بعد موسى ويوشع، صلوات الله عليهما، نحو أربعمئة سنة لا يعتنون بشيء من أمر الملك، إنما همهم إقامة دينهم فقط. وكان القائم به بينهم يسمى "الكوهن"، كأنه خليفة لموسى صلوات الله عليه، يقيم لهم أمر الصلوات والقربان، ويشترطون فيه أن يكون من ذرية هارون صلوات الله عليه، لأن ذلك كان له ولبنيه بالوحي. ثم اختاروا لإقامة السياسة التي هي للبشر بالطبع سبعين شيخاً كانوا يتولون أحكامهم العامة. والكوهن أعظم رتبة منهم في الدين، وأبعد عن شغب الأحكام. واتصل فيهم ذلك إلى أن استحكمت طبيعة العصبية وتخفضت الشوكة، فغلبوا الكنعانيين على الأرض التي أورثهم الله بيت المقدس وما جاورها كما بُيِّن لهم على لسان موسى صلوات الله وسلامه عليه. فحاربهم أمم الفلستين، والكنعانيين، والأرمن، وأذوم، وعمون، ومؤاب، ورئاستهم في ذلك راجعة إلى شيوخهم. وأقاموا على ذلك نحو أربعمئة سنة، ولم يكن لهم صولة الملك. وضجر بنو إسرائيل من مغالبة الأمم، فطلبوا على لسان شمويل، من أنبيائهم، أن يأذن الله لهم في تملكك رجل عليهم. فملك عليهم طالوت وغلب الأمم وقتل جالوت ملك فلسطين، ثم سليمان صلوات الله عليهما. واستفحل ملكه وامتد إلى الحجاز، ثم إلى أطراف اليمن، ثم إلى أطراف بلاد الروم. ثم افرق الأسباط من بعد سليمان عليه السلام بمقتضى العصبية في الدول، كما قدمناه، إلى دولتين كانت إحداهما بنو احي نابلس للأسباط العشرة، وكرمي ملكهم صُصُطِيَّة، وقد خربت من لدن بخت نصر، والأخرى بالقدس لبني يهوذا وبني يامين. ثم غلبهم بخت نصر، ملك بابل، على ما كان بأيديهم من الملك، أولاً الأسباط العشرة في صُصُطِيَّة، ثم ثانياً بني يهوذا ببيت المقدس بعد انصهار ملكهم نحو ألف سنة. وخرّب مسجدهم، وأحرق توراتهم وأمات دينهم ونقلهم إلى إصبعان وبلاد العراق إلى أن ردهم بعض ملوك

(117) يعالج ابن خلدون تلويح إسرائيل بصفة مفصلة في الجزء الثاني من كتاب المعبر.
* والأخرى لبني يهوذا وبني يامين بالقدس وسورية. ثم [ج]، [ذ].

الكينية من الفرس إلى بيت المقدس، بعد سبعين سنة من خروجهم. فبنوا المسجد وأقاموا أمر دينهم على الرسم للكهنوتية فقط، والملك للفرس. ثم غلب الإسكندر وبنو يونان على الفرس، وصار اليهود في ملكهم. ثم فشل أمر اليونانيين، فاعتز اليهود عليهم بالعصية الطبيعية، ودفعوهم عن الاستيلاء عليهم. وقام بملكهم الكهنوتية الذين كانوا فيهم من بني حشمناي، وقتلوا يونان حتى انقرض أمرهم وغللبهم الروم، فصاروا تحت أمرهم. ثم زحفوا إلى بيت المقدس، وبها بنو هيردوس، أصهار بني حشمناي وبقية دولتهم، فحاصروهم مدة. ثم افتتحوها عنوة، وأفحشوا في القتل والهدم والتحريق، وخرّبوا بيت المقدس، وأجلّوهم عنها إلى رومة وما وراءها. وهو الخراب الثاني للمسجد. ويسميه اليهود بالجلوة الكبرى. فلم يبق لهم بعدها ملك لفقدان العصية منهم. ويقوا بعد ذلك في ملكة الروم ومن بعدهم، يقيم لهم أمر دينهم الرئيس المسمى بالكوهن.

وكان المسيح، صلوات الله وسلامه عليه لما جاءهم بما جاء به من الدين والنسخ لبعض أحكام التوراة، وظهرت على يده الخوارق العجيبة من إبراء المعتوه وإحياء الموتى، واجتمع عليه كثير من الناس وآمنوا به، وأكثرهم الحواريون أصحابه، وكانوا إثني عشر، وبعث منهم رُسُلًا إلى الأفاق، داعين إلى ملته، وذلك أيام أوغسطس أول ملوك القياصرة، وفي مدة هيردوس ملك اليهود الذي انتزع الملك من بني حشمناي، أصهاره. فحسده اليهود، وكذبوه. وكتب هيردوس ملكهم ملك القياصرة أوغسطس يغريه به. فأذن لهم في قتله، ووقع ما تلاه القرآن من أمره.

وافترق الحواريون شيعًا، ودخل أكثرهم إلى بلاد الروم داعين إلى دين النصرانية. وكان بطرس كبيرهم، فنزل برومة، دار ملك القياصرة. ثم كتبوا الإنجيل الذي أنزل على عيسى، صلوات الله عليه، في نسخ أربع على اختلاف رواياتهم. فكتب متى الإنجيل في بيت المقدس بالعبرانية، ونقله يوحنا بن زبدي منهم إلى اللسان اللطيني. وكتب لوقا منهم إنجيله باللاتيني لبعض أكابر

الروم. وكتب يوحنا بن زبدي إنجيله برومة. وكتب بطرس إنجيله بالطيني، ونسبه إلى مرقاس، تلميذه. واختلفت هذه النسخ الأربع من الإنجيل، مع أنها ليست كلها وحياً صريحاً، بل مشوبة بكلام عيسى عليه السلام وبكلام الحوارين. وغالبها مواضع وقصص، والأحكام فيها قليلة جداً.

واجتمع الحواريون الرسل لذلك العهد برومة، ووضعوا قوانين الملة النصرانية. وصيروها بيد أقلينطس، تلميذ بطرس، وكتبوا فيها عدد الكتب التي يجب قبولها والعمل بها.

فمن شريعة اليهود القديمة :

التوراة، وهي خمسة أسفار

وكتاب يوشع

وكتاب القضاة

وكتاب راعوث

وكتاب يهوذا⁽¹¹⁸⁾

وأسفار الملوك، أربعة

وسفر يريا يومين⁽¹¹⁹⁾

وكتاب المقايين لابن كرون⁽¹²⁰⁾، ثلاثة

وكتاب عزرا الإمام

وكتاب أوثير وقصة هامان

وكتاب أيوب الصديق

ومزامير داود، عليه السلام

* كلها [ج].

(118) كذا في النص، والصواب : يوديث Judith

(119) ولعله برليومينا Paraleipomena، أي كتاب التواريخ، Le Livre des chroniques

(120) يوسف بن كرون أو Pseudo-Josippon الذي ينسب إليه كتاب تاريخ اليهود. الرواية العربية لهذا الكتاب تحمل أحياناً عنوان "كتاب المقايين". انظر

W. J. Fischel, Ibn Khaldūn and Josippon, in *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, Barcelona, 1954, I, 596

وكتاب ابته سليمان، عليه السلام، خمسة
 ونبوات الأنبياء الكبار والصغار، ستة عشر
 وكتاب يوشع بن شارخ، وزير سليمان عليه السلام.
 ومن شريعة عيسى* عليه السلام المتلقة من الحواريين :
 نسخ الإنجيل الأربعة
 وكتاب بولس، أربع عشرة رسالة
 وكتاب القتاليقون سبع رسائل، وثامنها الأبركسيس في قصص الرسل
 وكتاب أفليمنطس، وفيه الأحكام
 وكتاب أبوغالبسيس، وفيه رؤيا يوحنا بن زبدي.
 واختلف شأن القياصرة في الأخذ بهذه الشريعة تارة وتعظيم أهلها، ثم
 تركها أخرى والتسلط عليهم بالقتل والنفي إلى أن جاء قسطنطين وأخذ بها،
 فاستمروا عليها.
 وكان صاحب هذا الدين والمقيم لمراسمه يسمونه البطرك. وهو رئيس الملة
 عندهم وخليفة المسيح فيهم. ويبعث نوابه وخلفاءه إلى ما بُعد عنه من أم
 النصرانية. ويسمونه الأسقف، أي نائب البطرك. ويسمون الإمام الذي يقيم
 الصلوات ويفتيهم في الدين بالقسيس. ويسمون المنقطع الذي حبس نفسه
 في الخلوة للعبادة بالراهب، وأكثر خلواتهم في الصوامع. وكان بطرس
 الرسول، رأس الحواريين وكبير التلاميذ، برومة يقيم بها دين النصرانية إلى أن
 قتله نيرون، خامس القياصرة. ثم قام بخلافته في كرسي رومة أريوس. وكان
 مُرقاس الإنجيلي بالإسكندرية ومصر والمغرب داعيًا سبع سنين. فقام بعده
 حنانيا، وتسمّى بالبطرك، وهو أول البطارقة فيها. وجعل معه إثني عشر قسًا
 على أنه إذا مات البطرك يكون واحدًا من الإثني عشر مكانه، ويختار من
 المؤمنين واحد مكان ذلك الثاني عشر. فكان أمر البطارقة إلى القسوس.

* لقد أدخل ابن خلدون عددا مهما من التصحيحات والإضافات على هذه اللائحة وغير ترتيبها، كما
 نراه بوضوح في مخطوطة [ح]، ولم تدمج هذه التصحيحات إلا في مخطوطة [ذ].

ثم لما وقع الاختلاف بينهم في قواعد دينهم وعقائده، واجتمعوا ببنقية أيام قسطنطين لتحرير الحق في الدين. واتفق ثلاثمائة وثمانية عشر من أساقفتهم على رأي واحد في الدين، فكتبوه وسموه "الأمانة"، وجعلوه أصلاً يرجعون إليه. وكان فيما كتبوه أن البطرك القائم بالدين لا يُرجع في تعيينه إلى اجتهاد الأئمة كما قرره حنانيا، تلميذ مرقاس، وأبطل ذلك الرأي، وإنما يُقدَّم عن ملاء واختيار من أئمة المؤمنين ورؤسائهم. فبقى الأمر كذلك. ثم اختلفوا بعد ذلك في قواعد الدين. وكانت لهم مجتمعات في تقريره، ولم يختلفوا في هذه القاعدة. فبقى الأمر فيها على ذلك.

واتصل فيهم نيابة الأساقفة عن البطاركة. وكان الأساقفة يدعون البطرك بالأب تعظيماً له، فصار الأئمة يدعون الأسقف فيما غاب عن البطرك بالأب أيضاً تعظيماً له. فاشتبه الأمر في أعصار متطاولة، يُقال آخرها بطركية هرقل بأسكندرية. فأرادوا أن يميزوا البطرك عن الأسقف في التعظيم، فدعوه البابا، ومعناه أبو الآباء. وظهر هذا الاسم أول ظهوره بمصر، على ما زعم جرجس بن العميد في تاريخه. ثم نقلوه إلى صاحب الكرسي الأعظم عندهم، وهو كرسي رومة، لأنه كرسي بطرس الرسول كما قدمناه. فلم يزل سمة عليه إلى الآن.

ثم اختلف النصارى في دينهم بعد ذلك وفيما يعتقدونه في المسيح، وصاروا طوائف وفرقاً، واستظهروا بملوك النصرانية، كل على صاحبه. فاختلف الحال في العصور في ظهور فرقة دون فرقة إلى أن استقرت لهم ثلاث طوائف، هي فرقهم ولا يلتفتون إلى غيرها، وهم الملكية، واليعقوبية، والنسطورية.

ولم نر أن نسخم أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم. فهي على الجملة معروفة، وكلها كفر، كما صرح به القرآن الكريم. ولم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل. ثم اختصت كل فرقة منهم ببطرك. فبطرك رومة اليوم المسمى بالبابا على رأي الملكية. ورومة للإفرنجية، وملكهم قائم بتلك الناحية.

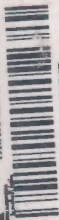
وبطرك المعاهدين بمصر على رأي اليعقوبية، وهو ساكن بين ظهرانهم. والحبشة يدينون بدينهم. ولبطرك مصر فيهم أساقفة ينوبون عنه في إقامة دينهم هنالك. واختص إسم البابا ببطرك رومة لهذا العهد. ولا تسمى اليعاقبة بطركهم بهذا الاسم. وضبط هذه اللفظة بباءين موحدتين من أسفل، والنطق بها مفخمة، والثانية مشددة.

ومن مذاهب* البابا عند الإفرنجية أنه يحضهم على الانقياد للملك واحد يرجعون إليه في اختلافهم واجتماعهم تخرجاً من افتراق الكلمة. ويتحرى به العصبية التي لا فوقها منهم لتكون يده عالية على جميعهم. ويسمونه الأنبرطور، وحرفه الوسط بين الذال والطاء المعجمتين. ويباشره بوضع التاج على رأسه للترك، فيسمى "المتوج". ولعله معنى لفظة الأنبرطور. هذا ملخص ما أوردناه من شرح هذين الاسمين اللذان هما البابا والكوهن. والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء⁽¹²¹⁾.

* نص هذه الفقرة يوافق نص [أ] و [ب].
(121) آية 93 من سورة النحل.

Achevé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie HASNAOUI M.
09, Rue Mod BOUCHAKOUR, Alger. - Tél. : 021 74 70 83
Novembre 2006

Bibliotheca Alexandrina



0616927